NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XII, n. 3, 2025

Sentire l'altro: immagini della compassione fra scienza, filosofia e letteratura nel lungo Settecento

Ressentir autrui. Figures de la compassion entre science, philosophie et littérature à travers le « long XVIII^e siècle »

A cura di Elena Muceni
con la collaborazione di Francesco Boccolari

ISSN 2284-1180

Noctua
La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Anno XII, n. 3, 2025

Sentire l'altro: immagini della compassione fra scienza, filosofia e letteratura nel lungo Settecento
Ressentir autrui. Figures de la compassion entre science, philosophie et littérature à travers le « long XVIII^e^ siècle »

A cura di Elena Muceni, con la collaborazione di Francesco Boccolari

Firenze, Parma, Torino

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ISSN: 2284-1180

Frontespizio interno: particolare da Benoît Audran I, Nicolas Poussin, *La Manne dans le désert*, pre-1721, immagine di dominio pubblico.

This volume is open access under a CC BY license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

Peer Review

Ogni contributo pubblicato su *Noctua* è sottoposto a revisione paritaria. La valutazione dei manoscritti ricevuti si compone di due passaggi principali: (1) revisione interna da parte dei membri della redazione; (2) invio dei manoscritti che superano la revisione interna a revisori esterni. Nei confronti dei revisori esterni la rivista adotta un meccanismo di revisione "double-blind", secondo il quale l'autore non conosce l'identità del revisore e viceversa.

Every essay published by *Noctua* is peer-reviewed. The evaluation of manuscripts consists of two main stages: (1) internal review by the editors; (2) review of manuscripts by external experts. With regard to external reviewers, the journal uses a double-blind review process, where the identity of the reviewers is not known to the authors and vice versa.

NOCTUA

Direttore

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Co-direttore

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Redazione

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)
Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)
Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)
Erika Gisler (Städtische Töchterhandelschule Luzern)
Ludovica Marinucci (Università degli Studi di Salerno – Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma)
Marco Storni (Université libre de Bruxelles)
Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Comitato scientifico

Vlad Alexandrescu (Universitatea din București)
Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)
Maria Rosa Antognazza (King's College London, 1964-2023)
Delphine Antoine-Mahut (École normale supérieure de Lyon)
Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)
Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza» - Accademia delle Scienze di Torino)
Antonella Del Prete (Università degli Studi di Torino)
Eva Del Soldato (University of Pennsylvania, Philadelphia)
Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)
James Hankins (Harvard University, Cambridge MA)
Alain de Libera (Collège de France, Paris)
Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)
Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)
Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)
Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)
Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)
Aurélien Robert (Centre national de la recherche scientifique, Paris)
Sophie Roux (École normale supérieure, Paris)
Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)
Tad M. Schmaltz (University of Michigan, Ann Arbor)
Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA
La tradizione filosofica dall'antico al moderno
History of Philosophy from the Ancient to the Modern Age

Firenze-Parma-Torino, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno XII, n. 3, 2025

Sentire l'altro: immagini della compassione fra scienza, filosofia e letteratura nel lungo Settecento

Ressentir autrui. Figures de la compassion entre science, philosophie et littérature à travers le « long XVIII^e^ siècle »

A cura di Elena Muceni
con la collaborazione di Francesco Boccolari

ISSN 2284-1180

Contenuti

Elena Muceni | *Introduzione. La compassione nel caleidoscopio della razionalità e sensibilità moderne: il laboratorio di una* caritas *senza Dio?* 415

Mariafranca Spallanzani | *Passioni dell'anima ed espressioni del volto: una storia cartesiana della compassione in Francia (Descartes, Charles Le Brun e gli enciclopedisti)* 428

Miriam Aiello | *Leibniz on Empathy and Sensibility to Others' Pleasure and Pain* 452

Elena Muceni | *Une passion genrée ? L'itinéraire de la compassion dans la littérature médico-philosophique moderne (1660-1780)* 485

Johanna Lenne-Cornuez | *La pitié est-elle méprisante ? Réflexions sur les métamorphoses de la notion de pitié (de Rousseau à Wollstonecraft)* 520

Francesco Boccolari | *« Émue de pitié et encore plus d'indignation » : Sentiments moraux et réflexion politique dans les œuvres révolutionnaires d'Isabelle de Charrière* 544

Marco Menin | *Tra uguaglianza e differenza: compassione e condizione femminile nel pensiero di Fanny de Beauharnais* 576

Debora Sicco | Delphine *di Germaine de Staël: gli inconvenienti della pietà* 611

Indice dei nomi 631

ISSN 2284-1180

Introduzione
La compassione nel caleidoscopio della razionalità e sensibilità moderne: il laboratorio di una *caritas* senza Dio?

Elena Muceni

Il presente numero tematico di *Noctua* è un *monumentum* delle molteplici attività di ricerca condotte nell'ambito del progetto PRIN *La compassione in azione: teorie della simpatia e costruzione dell'alterità nel lungo Settecento*[1]. Cinque degli articoli qui riuniti sono infatti sviluppi e approfondimenti di comunicazioni presentate in occasione di un seminario tenutosi presso l'Università degli Studi di Milano Statale nel mese di giugno 2024. Per la locandina di quell'evento, avevo scelto come illustrazione una delle interpretazioni di un tema pittorico che, già rappresentato nell'antichità ma sostanzialmente riscoperto nel Rinascimento, ha avuto un'improvvisa e straordinaria fortuna nei secoli XVII e XVIII: la cosiddetta *caritas romana*[2]. Si tratta, come è noto, di un'allegoria ispirata a un episodio leggendario narrato dallo storico Valerio Massimo nei libri *Factorum et dictorum memorabilium*, così come da Plinio nella *Naturalis historia*:

> Un pretore, dopo aver condannato a morte nel suo tribunale una donna di nobile casato, la consegnò al triumviro perché ne curasse l'esecuzione capitale nel carcere. Il capo degli addetti alla custodia la prese in custodia, ma, mosso da pietà, non la fece strangolare subito: anzi permise che la figlia, diligentemente perquisita ad evitare che introducesse del cibo, s'incontrasse con lei, sicuro che la condannata sarebbe morta di fame. Erano trascorsi diversi giorni e il carceriere si domandava con che mai ella si sostentasse così a lungo, quand'ecco, osservata con maggiore attenzione la figlia, si accorse che costei, denudata la mammella, placava la fame della madre col suo latte. Riferito il fatto ammirabile dal carceriere al triumviro, dal triumviro al pretore, dal pretore al collegio dei giudici, la sua novità valse alla condannata la remissione della pena[3].

1 PRIN 2020-2020KL3S9H, CUP: G43C22000640006. Responsabile scientifico: Professor Marco Menin, Università degli Studi di Torino.

2 Carl Gustaf Pilo, *Roman Charity* (1772), conservato nel Nationalmuseum di Stoccolma.

3 Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, V, 4, 7, qui da Valerio Massimo 1987,

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
CC BY

È, a dire il vero, una versione con generi eterogenei[4] – la storia del condannato Micone (o Cimone) e della figlia Pero, che Valerio Massimo "allegava" in nota a quella che abbiamo citato – ad essersi imposta nell'arte moderna come l'emblema di quello che agli autori latini appariva come un atto di *pietas* filiale, e che sarà poi riletto, emblematicamente, come un'azione dettata dalla *caritas.* Non sarebbe superfluo, rispetto alla storia della cultura e dell'arte, interrogarsi sulle ragioni di questo spostamento dell'interesse dal caso narrato nel testo, che mette in scena figlia e madre, a quello menzionato rapidamente in nota, in cui la donna è sostituita da un senescente padre; nell'illustrazione di tale versione, che ha, di fatto, soppiantato l'originale, si sono cimentati alcuni dei più grandi maestri del Barocco, fra cui si possono citare Rubens[5], Guercino[6], Vouet[7] e Artemisia Gentileschi[8]. L'interpretazione più celebre è però probabilmente, se non altro per il pubblico italiano, quella offerta da Caravaggio all'interno de *Le sette opere di misericordia*, in cui la diade è investita di una duplice funzione simbolica: sintetizza, infatti, in una sola immagine i precetti "dar da mangiare agli affamati" e "visitare i carcerati".

Il ricorso a questa scena come parte di una composizione religiosa (cristiano-cattolica) è, quantomeno, ambiguo: la scelta dell'emblema di una virtù *romana*, che fa, cioè, riferimento alla civiltà pagana e precristiana, per illustrare due delle sei opere designate da Gesù nel Vangelo di Matteo[9] come condizioni dell'ottenimento della misericordia divina[10], e, insieme, espressione della mise-

417-419; si veda Plinio, *Naturalis historia*, VII, 121, 36.

4 Ricordiamo che anche nella versione data da Boccaccio nel *De mulieribus claris* (LXIII) le protagoniste sono una madre e la figlia.

5 Che si è cimentato col tema almeno due volte: una sua *caritas romana* è conservata al museo dell'Ermitage di San Pietroburgo, un'altra al Rijksmuseum di Amsterdam.

6 Un suo disegno preparatorio di una *carità romana* è conservato alla Galleria nazionale di Parma, almeno due interpretazioni sono oggi conservate in collezioni private.

7 Una sua *caritas romana* è conservata al museo nazionale di Varsavia.

8 Opera tristemente nota anche per il recente tentativo illecito di esportazione e il suo rimpatrio nel 2022. Si trova nuovamente oggi nel castello Marchione di Conversano.

9 La sepoltura dei morti fu introdotta ulteriormente nel catechismo cristiano, poi cattolico.

10 «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria, e tutti gli angeli con lui, siederà sul trono della sua gloria. Davanti a lui verranno radunati tutti i popoli. Egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dalle capre, e porrà le pecore alla sua destra e le capre alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che saranno alla sua destra: "Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visita-

ricordia umana, è inaspettata. Integrata nella composizione, questa immagine di *pietas*, sentimento che, nella cultura latina, lega reciprocamente figli e genitori, diventa a tutti gli effetti una *caritas*, cioè, nel latino precristiano, un amore, un affetto, un'inclinazione benevola generica (indipendente dal legame di sangue). Si tratta di predisposizioni e sentimenti che nelle opere di misericordia si presuppongono agenti e pratici, cioè rivolti a soccorrere il misero, il bisognoso, l'infelice. Nicolas Poussin seguirà l'esempio di Caravaggio o, piuttosto, lo citerà[11], inserendo a propria volta l'iconica *caritas romana* in un quadro a tema biblico: *Les Israélites recueillant la manne dans le désert*[12]. È su quest'opera che si basa l'acquaforte di Benoît Audran il vecchio[13] da cui abbiamo tratto l'immagine proposta in frontespizio: emblematicamente, il volto della donna che allatta il padre (che Diderot vorrà pudicamente, a dispetto delle braccia nerborute, interpretare come la madre)[14] sarà più tardi ripresa da Antoine Lemire come modello[15] della «compassione mista a dolore» nella *Collection de Têtes d'expressions*[16].

Nella cultura cristiana, la *caritas* era originariamente incarnata da un altro simbolo, evocatore del sacrificio di Gesù: il pellicano circondato dai suoi piccoli. L'identificazione si basava sull'idea (falsa) che il pellicano nutrisse i figli affamati con il proprio sangue, infliggendosi volontariamente delle ferite perché questi potessero letteralmente nutrirsi di lui e del suo corpo. Il simbolo è stato riassorbito nell'iconologia e nel lessico moderni; Cesare Ripa l'ha traghettato nella cultura laica posizionandolo sopra mano sinistra aperta di una figura femminile[17] – genere depositario di tutte le virtù dell'iconologia moderna

to, ero in carcere e siete venuti a trovarmi"» (Matteo 25,31-36, qui da CEI 2008).

11 L'incoerenza di questa scena nell'insieme del quadro, che rappresenta gli ebrei che raccolgono la manna nel deserto, ci sembra poter essere spiegata assumendola come simbolo proprio dell'atto di misericordia "dar da mangiare agli affamati" con però Dio come soggetto.

12 Composto fra il 1637 e il 1639 e oggi conservato al Musée du Louvre di Parigi.

13 La data non è nota, ma sicuramente anteriore al 1721, data del decesso dell'incisore; un esemplare è conservato al Musée d'art et d'histoire di Ginevra.

14 Nella descrizione che ne dà nel Salon 1767 (Diderot 1821, 65), ristabilendo l'episodio originale ma tradendo l'immagine. È interessante notare che il fatto che la donna "preferisca" sfamare la madre piuttosto che il bambino nella scena viene interpretata da Diderot come l'affermazione di una priorità dell'amore filiale sull'amore materno.

15 Al pari del ritratto della compassione di Le Brun che riportiamo nell'articolo di Mariafranca Spallanzani.

16 Sauvage, Sauvage 1803, 29.

17 Ripa 1625, 107. L'uccello viene descritto da Ripa come un avvoltoio, ma si tratta a tutti gli

– designata come emblema della *compassione* (Figura 1). Sempre nell'*Iconologia*[18] ritroviamo una diversa espressione della *carità* (Figura 2) – che conserva ancora una certa connotazione religiosa[19] – e che ha goduto nella pittura del Seicento di un successo non inferiore a quello della scena di Pero e Micone[20]: una donna nell'atto di accudire almeno tre infanti, di cui uno, imprescindibilmente, ancora una volta, attaccato al seno[21]. Nell'*Iconologia*, questi due simboli formano una sorta di trittico naturale insieme alla *misericordia* (Figura 3), la cui raffigurazione non rimanda al sacrificio, diversamente dalla carità e dalla compassione[22], ma viene definita come una *commiseratio* latina, cioè come una partecipazione emotiva al dolore dell'altro; la descrizione dell'immagine cita come fonte San Giovanni Damasceno[23].

effetti della simbologia del pellicano che si sacrifica per nutrire i piccoli col proprio corpo.

18 Ricordiamo che, benché ci riferiamo qui all'edizione del 1625 illustrata da Cavalier D'Arpino, la prima edizione dell'*Iconologia* è del 1593.

19 Ne riportiamo la descrizione: «Donna vestita di rosso, che in cima del capo habbia una fiamma di fuoco ardente, terrà nel braccio sinistro un fanciullo, al quale dia il latte et due altri gli staranno scherzando a' piedi, uno d'essi terrà alla detta figura abbracciata la destra mano. Senza Carità un seguace di Christo è come un'armonia dissonante d'un Cimbalo discorde et una sproportione (come dice San Paolo), però la carità si dice esser cara unità, perché con Dio et con gl'huomini ci unisce in amore et in affettione, che accrescendo poi i meriti, col tempo ci fa degni del Paradiso. La veste rossa significa carità, per la ragione tocca di sopra, però la Sposa nella Cantica amava questo colore nel suo diletto. La fiamma di fuoco, per la vivacità sua, è insegna che la Carità non mai rimane d'operare secondo il solito suo amando; ancora per la carità volle che s'interpretasse il fuoco Christo N. S. in quelle parole: *Ignem veni mittere in terram, et quid volo, nisi ut ardeat ?* I tre fanciulli dimostrano che, se bene la carità è una sola virtù, ha non dimeno triplicata potenza, essendo senz'essa et la fede et la speranza di nissun momento» (Ripa 1625, 94-95).

20 Ricordiamo, fra le opere dei grandi maestri, la versione di Guido Reni (autore anche di una carità romana), oggi a Palazzo Pitti.

21 Si veda la descrizione data *supra*, nota 12.

22 Rispettivamente nel gesto dell'allattamento e nell'adozione del simbolo del pellicano.

23 «Misericordia è un affetto dell'animo compassionevole verso l'altrui male, come dice S. Giovanni Damasceno lib. 2, cap. 14» (Ripa 1625, 427). Il seguito della descrizione spiega le caratteristiche di questa icona della misericordia, di cui alcuni tratti si ritrovano nella rappresentazione della compassione di Le Brun, più ampiamente esaminata nel contributo di Mariafranca Spallanzani, *Passioni dell'anima ed espressioni del volto: una storia "cartesiana" della compassione in Francia (Descartes, Charles Le Brun e gli enciclopedisti*). In Ripa si legge: «La carnagione bianca, gl'occhi grossi, & il naso aquilino, secondo il detto di Aristotele al capo sesto di fisonomia [*sic*], significano inclinazione alla misericordia» (Ripa 1625, 427). È quindi alla *Fisiognomica* di Aristotele, sostenitore a propria volta della corrispondenza fra temperamento e aspetto fisico, che si ispira, con ogni probabilità, anche Le Brun, senza ombra di dubbio lettore dell'opera di cui applica alla lettera la lezione in circa 250 disegni (conservati al Louvre) che accostano fisionomie umane e animali. In Ripa il riferimento alla *Fisiognomica* di Aristotele è rinforzato attraverso l'inserzione dell'aquila.

COMPASSIONE.

Figura 1: RIPA 1625, 107. Immagine di dominio pubblico.

Figura 2: RIPA 1625, 94. Immagine di dominio pubblico.

Figura 3: RIPA 1625, 426. Immagine di pubblico dominio.

Le due dimensioni dell'affetto (e dell'effetto emotivo) e del soccorso, pubblico e privato, si confondono dunque nell'iconologia e nell'arte moderna, in cui *pietas, caritas* e *misericordia* si sovrappongono e si confondono; ma si può cogliere anche un altro accavallamento, o piuttosto, ci sembra, una mutuazione di significati dall'ambito della religione a quello, pur sempre cristiano, per l'epoca che ci interessa, della cultura in senso lato, ibridata dall'umanesimo. La compenetrazione, che cela in realtà una filiazione, fra le "giurisdizioni" a cui appartengono questi concetti è per altro manifesta in diverse lingue moderne: la variazione fra *pity* e *piety* o quella fra *pitié* e *piété* (traducibili rispettivamente come compassione e devozione religiosa) rivela l'origine comune di termini che afferiscono oggi ad ambiti diversi.

Nel XVII secolo i termini di *pietas, caritas, misericordia*, nella forma di ingiunzioni, la cui pratica fa parte del dovere del cristiano, ricorrono naturalmente nelle opere di devozione. Ma nel corso del Seicento, questi stessi termini, con le rispettive traduzioni vernacolari – comincia, infatti, in quel momento, il processo di vernacolarizzazione della conoscenza – diventano anche oggetto di curiosità e di indagine filosofica. L'*enjeu* racchiuso nei concetti affidati a queste espressioni, prescindendo dal problema della salvezza individuale, si rivela cruciale soprattutto per la politica poiché a queste "idee" è affidato l'antidoto a tendenze o a pulsioni individualiste e conflittuali, che porterebbero naturalmente la società alla disgregazione. Lo si coglie bene nella riflessione di uno dei più emblematici "costruttori di passerelle" fra la letteratura devota e la politica filosoficamente – e laicamente – intesa (economia inclusa), Pierre Nicole. Promotore attivo della grande operazione di smascheramento dei moventi dell'agire umano condotta dalla moralistica francese del secondo Seicento che identifica nell'*amour-propre* il fondamento ultimo della "psicologia" umana, Nicole si interroga, in un saggio[24] del libro forse più venduto nell'ultimo quarto di secolo[25], su come faccia la società a esistere e perpetuarsi in assenza di *caritas*[26]. La risposta del portorealista,

24 Il saggio *De la charité et de l'amour-propre*, parte del terzo volume (prima edizione 1675) degli *Essais de Morale* (Nicole 1678, volume III, 146-211). Si tratta di uno dei pochi testi di Pierre Nicole tradotti in italiano: Nicole 2005.

25 È quanto risulta da uno spoglio che abbiamo eseguito nell'ambito di uno studio sulla ricezione di Malebranche (Muceni 2021) su 980 cataloghi di vendita di libri fra il 1680 e il 1730.

26 Ci permettiamo di rinviare a questo proposito al nostro saggio Muceni 2018, 63-93 e a

che era lettore di Hobbes e aderisce pienamente a un'antropologia pessimista ispirata a una certa interpretazione di Agostino[27], è che la provvidenza avrebbe indotto l'*amour-propre*, "illuminandolo", a rinunciare alle proprie ambizioni di dominazione e a cercare piuttosto un commercio con gli altri in cui la dissimulazione delle intenzioni profonde si spinge fino ad atti di apparente sacrificio di sé. Agli specialisti del periodo non sfuggirà che questa soluzione, che spiega comportamenti prosociali e atti di apparente abnegazione come sofisticate manifestazioni dell'amor-proprio, è adottata, con variazioni e precisioni peculiari, da diversi autori contemporanei e del Settecento[28]; ma quello che ci interessa sottolineare qui è proprio la formulazione stessa del problema: come si può, all'interno di una cultura orientata verso una laicizzazione e una rifondazione scientifica del sapere, immaginare e spiegare il funzionamento della società senza ricorrere a dogmi e categorie religiose come quello di *caritas*? È questa sfida che ci sembra accomunare lo sforzo, non solo prettamente filosofico, ma anche estetico, del consistente numero di autori e autrici che si sono confrontati col problema di teorizzare, spiegare e rappresentare le forze che tengono insieme gli individui, che portano a considerare il male dell'altro come il proprio, e a interessarsi al suo benessere.

In questo grande laboratorio si fa largo, fin dalla fine del XVII secolo, un concetto importante, che funge in qualche sorta da antidoto laico – perché pensato e studiato attraverso categorie propriamente filosofiche – dell'*amour-propre* e che, come il suo antagonista, è presentato come un meccanismo psicologico[29]: la compassione, intesa qui in senso etimologico, come un patire insieme, al cui fondamento si trova la capacità di "sentire l'altro". Ogni forma di partecipazione al male altrui – fisico o psichico –, ogni istinto di soccorso, ogni volontà di conforto dalla pena, fondata o meno nella razionalità, ogni atto di *misericordia* suppone questa comunicazione, questa capacità del soggetto di distaccarsi dal-

Guion 2002.

27 Benché generalmente Agostino sia considerato come la fonte "naturale" di un'antropologia pessimista, dalla sua opera (alternativamente letta) sono emerse tradizioni diverse rispetto alla visione dell'uomo: si veda Solignac 1985.

28 Fra cui Mandeville nell'*Essay on Charity and Charity-Schools* (Mandeville 1723). Su altre interpretazioni che, in ambito francese, leggono la compassione come una forma di amore di sé rinviamo a Guion 2023

29 Da non intendere qui necessariamente come meccanico, ma come sistema attivo che determina il comportamento.

la percezione contingente di sé, e di sentire transitoriamente quello che l'altro sente. Come accada questa comunicazione degli stati emotivi – veri o simulati – fra gli individui, non solo in presenza, ma anche "a distanza" (ad esempio leggendo fatti tristi), e persino fra specie diverse e "incommensurabili"[30], è un problema che ha occupato filosofi e scienziati, come Malebranche e Leibniz[31], ma anche pensatori di formazione medica, come Marin Cureau de La Chambre o Pierre Petit.[32]

È possibile notare che l'indagine seicentesca sul "contagio emotivo" si è concentrata prioritariamente sul sentire la sofferenza e il bisogno altrui, tralasciando sostanzialmente la comunicazione delle passioni gioiose, nonostante il loro potenziale "socializzante", evidente oggi per noi: questo orientamento dell'indagine non si può forse imputare alla filiazione della compassione filosofica (intesa in senso neutro) dalle categorie di *pietas, misericordia* e *caritas* menzionate sopra, che avrebbero rinchiuso questi tentativi di descrizione e comprensione della compassione una specie di gadameriano circolo ermeneutico?

A questa capacità di sentire l'altro che il Seicento designa spesso col termine compassione, o con i suoi sinonimi imperfetti (misericordia, pietà)[33] che esprimono delle inclinazioni a reagire (in sé) o ad agire (fuori di sé) come conseguenza di questo "sentire", ci si riferirà più frequentemente nel Settecento (sotto l'influenza degli autori di lingua inglese) con il termine "simpatia" (*sympathy*, *sympathie*). L'adozione, in questa "nuova" funzione, di un termine stoico, largamente impiegato nella medicina greca[34] e poi nella fisica rinascimentale e moderna – si pensi, ad esempio, a Fracastoro[35] – segna sicuramente un passo ulteriore verso il distacco di questa riflessione dalle sue origini cristiane. La prospettiva della simpatia, più ampia di quella della compassione, si presta a includere anche la comunicazione di stati emotivi meno "intensi" di quelli delle

30 Come nel caso di Malebranche, che aderisce alla concezione dell'animale-macchina.

31 Si veda il contributo di Miriam Aiello in questo volume.

32 Si veda il nostro contributo in questo volume.

33 Anche in altre lingue, come già indicato, si riscontrano diversi termini presentati generalmente come sinonimi, di cui però l'uso evidenzia delle differenze – ad esempio rispetto al carattere "pro-attivo" o puramente "passivo" del "fatto psichico" sperimentato dall'osservatore.

34 Per una sintesi sull'uso storico del termine nell'ambito della medicina rinviamo a Reich 2005, 17-21.

35 Si veda Pennuto 2008.

"passioni" e a essere inserita nelle dinamiche, più moderate e non necessariamente irrazionali, del sentimento[36].

Ma alle concettualizzazioni filosofiche e alle spiegazioni scientifiche, sviluppate nel quadro di questo processo di elaborazione della compassione e della simpatia moderne, si affiancano anche altri tipi di rappresentazioni, che sintetizzano in immagini letterarie più accessibili rispetto alle speculazioni erudite una sensibilità culturale e sociale diffusa : è il caso di opere drammaturgiche e romanzi[37], che partecipano allo sforzo di costruzione del senso, del valore e dei limiti di questo legame invisibile che risponde ai bisogni della politica e viene fatto rientrare, nel Settecento, nelle dinamiche del giudizio etico.

Riunendo studi che esplorano il soggetto attraverso autori e generi diversi ci proponiamo di offrire una visione della vivacità di questo laboratorio di una *caritas* senza Dio, un saggio delle sue produzioni "arborescenti", del suo lavoro di costruzione del pensiero, e infine delle tracce che ha impresso nel sapere filosofico e scientifico, in cui, permettendoci una metafora cartesiana, confluiscono ancora ineluttabilmente gli spiriti animali della cultura del presente.

Elena Muceni
Université de Lausanne*

36 Sull'avvento dell'era del sentimento rimandiamo a Stewart 2010. Sulla simpatia come meccanismo di comunicazione dei sentimenti "alternativo" alla compassione ci premettiamo di rinviare al nostro saggio introduttivo allo scritto di Mme Dupin *Sui sentimenti dell'anima,* in Dupin 2025, 147-153.

37 Esplorati, in questo volume, dai contributi di Francesco Boccolari, Debora Sicco e Marco Menin.

* elena.muceni@unil.ch; Université de Lausanne, Faculté des sciences sociales et politiques, Centre Walras Pareto d'études interdisciplinaires de la pensée économique et politique (CWP), Quartier UNIL-Mouline, Bâtiment Géopolis, CH-1015 Lausanne, Suisse. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3777-8946.

BIBLIOGRAFIA

CEI 2008 = *La sacra Bibbia*, ed. Conferenza Episcopale Italiana, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2008.

Diderot 1821 = Denis Diderot, *Salons. Tome II*, Paris, Brière, 1821 (*Œuvres complètes de Diderot*, IX).

Dupin 2025 = Louise Dupin, *Scritti morali, pedagogici e politici*, ed. e trad. Elena Muceni, Sesto san Giovanni, Mimesis, 2025.

Guion 2002 = Béatrice Guion, *Pierre Nicole moraliste*, Paris, Champion, 2002.

Guion 2023 = Béatrice Guion, «"Passione lodevole" o "virtù assai sospetta"? La compassione nella filosofia francese del XVII secolo», *La società degli individui* 78 (2024), 40-57.

Mandeville 1723 = Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, London, Parker, 1723.

Muceni 2018 = Elena Muceni, *Apologia della virtù sociale. l'ascesa dell'amor proprio nella Crisi della coscienza europea,* Sesto San Giovanni, Mimesis, 2018.

Muceni 2021 = Elena Muceni, «*Odi et amo*. La Réception de Malebranche dans l'espace réformé européen (1680-1730), un premier bilan», *XVII^e siècle* 293 (2021), 367-380.

Nicole 1678 = Pierre Nicole, *Essais de morale*, Paris, Desprez, 1678. Prima edizione 1675.

Nicole 2005 = Pierre Nicole, *La Carità e l'amor proprio*, ed. Domenico Bosco, Brescia, Morcelliana, 2005.

Pennuto 2008 = Concetta Pennuto, *Simpatia, Fantasia e contagio. Il pensiero medico e il pensiero filosofico di Girolamo* Fracastoro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

Reich 2005 = Warren T. Reich, «L'idea di simpatia: la sua importanza per la pratica e l'etica della medicina», in Marianna Gensabella Funari (ed.), *Il paziente, il medico e l'arte della cura,* 13-32, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

Ripa 1625 = Cesare Ripa, *Della novissima iconologia di Cesare Ripa Perugino*, Padova, Pietro Paolo Tozzi, 1625. Prima edizione 1593.

Sauvage, Sauvage 1803 = Joseph Sauvage, Antoine Sauvage, *Collections de têtes d'expressions représentant les différentes passions de l'âme dessinées d'après les tableaux du Musée central des arts de Paris*, Paris, Chez Tassaert, 1803.

Solignac 1985 = Aimé Solignac, «La Double tradition augustinienne», *Les Cahiers de Fontenay* 39-40 (1985), 67-77.

Stewart 2010 = Philip Stewart, *L'Invention du sentiment : roman et économie affective au XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010.

Valerio Massimo 1987 = Valerio Massimo, *Detti e fatti memorabili,* ed. Rino Faranda, Torino, UTET, 1987.

Passioni dell'anima ed espressioni del volto: una storia "cartesiana" della compassione in Francia (Descartes, Charles Le Brun e gli enciclopedisti)

Mariafranca Spallanzani

Abstract: The article revisits some of the theories of compassion developed in France during the seventeenth and eighteenth centuries under the influence of Cartesian philosophy and Descartes' writings. It begins with an examination of Descartes' philosophy, which links compassion to pity, while distinguishing between the 'generous' compassion of the "plus grands hommes" and the 'tearful' compassion of weaker souls. The second section addresses the artistic representation of compassion in Charles Le Brun's renowned *Conférences académiques*, where Louis XIV's *Premier Peintre* drew the 'mask' of compassion with geometrical precision, based on Cartesian physiology of *Les Passions de l'Âme* and *L'Homme*, translating inner movements of the body-machine into visible facial expressions. Building on this, the third section examines the description on the passions included in Louis de Jaucourt's entry *Passion* (*Peinture*) in the *Encyclopédie*. Despite being written in an era marked by the decline of Cartesian 'romances', de Jaucourt offered a broadly 'Cartesian' definition of the passions in support of a classicist aesthetic of art as disciplined imitation of nature. Operating within Rousseau's intellectual climate, de Jaucourt also observed that passions were increasingly concealed by social dissimulation in a mannered and civilized nation. This reflects the philosophical abandonment of the theory of transparent passions, where appearances prevail over authenticity and the simulation of emotion obscures genuine inner life.

Keywords: compassion; René Descartes; Charles Le Brun; *Encyclopédie*; Louis de Jaucourt; Jean Le Rond d'Alembert.

English title: *Passions of the Soul and Expressions of the Face: A 'Cartesian' History of Compassion in France (Descartes, Charles Le Brun and the Encyclopedists)*

Non ignara mali, miseris succurrere disco.
Virgilio, *Eneide*, I, v. 630

1. Descartes e la compassione delle grandi anime

> Ceux qui sont les plus généreux et qui ont l'esprit le plus fort […] ne sont pas exempts de compassion lorsqu'ils voient l'infirmité des autres hommes et qu'ils entendent leurs plaintes. Car c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun. Mais la tristesse de cette pi-

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII12 – CC BY

> tié n'est pas amère ; et, comme celle que causent les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, elle est plus dans l'extérieur et dans le sens que dans l'intérieur de l'âme, laquelle a cependant la satisfaction de penser qu'elle fait ce qui est de son devoir, en ce qu'elle compatit avec des affligés[1].

Così Descartes: la compassione come il teatro che, negli animi nobili, sa trasformare la passione della tristezza in emozioni interiori («émotions intérieures»)[2] fatte di generosità e buona volontà e cariche di soddisfazione. Lo scriveva nel trattato *Les Passions de l'Âme,* e bisogna dire che, su questo argomento, la metaforologia cartesiana è davvero estremamente ricca e sorprendente.

Figura letteraria tradizionale e metafora filosofica classica, l'immagine del teatro è cara a Descartes che la introduce in varie occasioni nella sua opera con valenze polisemiche ad indicare il proprio rapporto con le esperienze della vita – Descartes che si vuole «spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies [du monde]» nel *Discours*[3]; Descartes che, durante le dure *querelles* di Utrecht e Leida, resta «spectateur quelque temps» in attesa che la commedia diventi migliore «en cas que j'y joue aussi mon personnage»[4] –, e la riprende ripetutamente in senso filosofico – e fortemente "cartesiano"[5] – per evocare il rovesciamento possibile delle passioni tristi, chiuse nella macchina del corpo, in emozioni interiori cariche di soddisfazione: come in teatro, appunto, in cui anche la rappresentazione di azioni drammatiche e dolorose può suscitare e suscita momenti di piacere ed emozioni di gioia.

1 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 187, AT XI, 469-470.

2 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, II, § 147: «*Des émotions intérieures de l'âme*. J'ajouterai seulement encore ici une considération qui me semble beaucoup servir pour nous empêcher de recevoir aucune incommodité des passions ; c'est que notre bien et notre mal dépendent principalement des émotions intérieures qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ces passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits ; et bien que ces émotions de l'âme soient souvent jointes avec les passions qui leur sont semblables, elles peuvent souvent aussi se rencontrer avec d'autres, et même naître de celles qui leur sont contraires. […] Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'amour, ou la haine, et généralement toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination ; mais avec cela nous avons du plaisir de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle qui peut aussi bien naître de la tristesse que de toutes les autres passions» (AT XI, 441).

3 Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI, 28.

4 Descartes a Wilhem, 15 settembre 1645, AT IV, 297-298.

5 L'afferma e lo dimostra Pierre Guenancia (Guenancia 2018).

ricevuto: 16/04/2025 – accettato: 29/06/2025 – pubblicato: 05/12/2025

Figura classica della letteratura e della filosofia[6], nodo problematico della psicologia e della psicanalisi[7], in Descartes l'immagine del teatro assume, in fondo, una valenza significativa in un'etica razionale[8]. In essa, il teatro diventa infatti l'immagine o la metafora o l'esempio della modalità con cui il soggetto estende alla vita emotiva il rapporto intellettuale della mente con sé stessa, con le proprie idee e con i propri giudizi attraverso l'esercizio della razionalità e della volontà. Senza riduzione o repressione dell'affettività, l'anima, infatti, in virtù della propria razionalità e della propria libertà, è capace di trasformare le percezioni che provengono *de dehors*[9] in emozioni interiori: quelle emozioni interiori, cioè, «qui ne sont excitées en l'âme que par l'âme même, en quoi elles diffèrent de ces passions, qui dépendent toujours de quelque mouvement des esprits»[10]. In cui non è questione di sublimazione o di purificazione, di superiorità o di autarchia intellettuale: è questione di un diverso orientamento dell'anima, non più passiva nei confronti del mondo, ma capace di un esercizio attivo e libero di affetti che sa trasfigurare il *dehors* delle passioni trasformandole da esperienze sensibili di vita in rappresentazioni e giudizi di esperienze di vita[11].

Il teatro offre a Descartes la figura di questa trasformazione, di questo "piacere tragico"[12]: le rappresentazioni della tristezza o dell'odio o della gioia o dell'amore che colpiscono la nostra immaginazione eccitano in noi un piacere

6 Si vedano, ad esempio, gli studi di Franzini 2002, Vuillemin 2009, Quintili 2021.

7 In una nota manoscritta, composta sulla fine del 1905 o all'inizio del 1906 col titolo *Psycho-patische Personen auf der Bühne* (Freud 1962), Freud aveva operato una ricerca delle condizioni del "piacere tragico" del teatro, la funzione del teatro essendo, secondo lui che citava Aristotele, quella di permettere allo spettatore di identificarsi con l'eroe tragico senza tuttavia patire le sofferenze delle sue azioni eroiche. Jacques Lacan chiamerà invece «dialectique de la reconnaissance» la tensione alimentata dalla tragedia tra il piacere e «la jouissance excessive» in una sorta di incontro senza linguaggio «avec le Réel du désir» che conduce alla perdita, «la jouissance étant ce qui mène au-delà du principe de plaisir» (Lacan 2019, 32).

8 Si vedano, su questa complessa relazione, le considerazioni di Rodis-Lewis 1970, Arbib 2014.

9 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, I, § XII: «*De la différence qui est entre les autres perceptions.* Toutes les perceptions que je n'ai pas encore expliquées viennent à l'âme par l'entremise des nerfs, et il y a entre elles cette différence que nous les rapportons, les unes aux objets de dehors qui frappent nos sens, les autres à notre corps, les autres à notre âme» (AT XI, 345).

10 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, II, § 147, AT XI, 441.

11 Lo chiarisce Pierre Guenancia approfondendo quell'idea di intelligenza del sensibile in Descartes a cui ha dedicato un libro fondamentale negli studi cartesiani (Guenancia 1998).

12 Nell'edizione del trattato *Les Passions de l'Âme*, Geneviève Rodis-Lewis definisce questa attitudine «sympathie compatissante» (Descartes 1994, 200n).

che è una gioia intellettuale. Il teatro, quindi, come esempio della possibilità dell'indipendenza intellettuale dell'anima dall'esteriorità, come Descartes scriveva a Elisabetta di Boemia: una possibilità che fondava sulla dissociazione, in seno alla stessa esperienza emotiva, tra il valore sensibile dell'affetto e il suo significato intellettuale per la mente, sulla distinzione, cioè, tra l'immaginazione, la presenza, cioè, dell'immagine sensibile dell'oggetto, e l'intelletto, la comprensione cioè dell'oggetto attraverso il giudizio. L'indipendenza della mente può allora definirsi come la sua possibilità di mettersi a distanza dagli eventi, non certo per sfuggirne gli effetti – Descartes non cerca l'impassibilità del saggio stoico –, ma per capirli meglio senza abbandonarsi passivamente ad essi: alimentando, in fondo, quella cultura della ragione a cui Descartes si era consacrato nella quarta regola della morale provvisoria: «employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité»[13].

Descartes aveva già evocato con la tradizione il «paradosso» del teatro parlando proprio della compassione all'inizio del *Compendium Musicæ*[14], ma ne avrebbe parlato poi più ampiamente e nel modo tutto suo nelle lettere ad Elisabetta, in particolare nella lettera del 18 maggio 1645[15] e nella sua risposta alla lettera del 24 maggio 1645 della principessa triste e malinconica[16], offrendo già nelle poche righe di una filosofia «par lettre»[17] quella teoria delle passioni che il trattato avrebbe reso sistema *en physicien*. Come nella lettera di maggio-giugno 1645 in cui Descartes andava fino alla teoria, formulando con chiarezza la differenza tra la funzione dell'immaginazione e quella dell'intelletto nella compassione. In essa, aveva presentato a Elisabetta anche la patologia e la psicologia dello spettatore travolto dalle passioni tristi suscitate dallo spettacolo delle azioni tragiche rappresentate sulla scena e incapace di controllarle perché

13 Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI, 27.

14 Descartes, *Compendium Musicæ*: «Finis, ut delectet, variosque in nobis moveat affectus. Fieri autem possunt cantilenæ simul tristes et delectabiles, nec mirum tam diversæ: ita enim elegeiographi et tragœdi magis placent, quo maiorem in nobis luctum excitant» (AT X, 89).

15 Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, AT IV, 202-203.

16 Descartes a Elisabetta, maggio-giugno 1645, AT IV, 219-220. Sulla corrispondenza di Descartes con Elisabetta rinvio agli studi di Beyssade, Beyssade 1993 e Belgioioso 2020. Mi permetto di citare anche il mio articolo Spallanzani 1999.

17 Beyssade, Beyssade 1993, 23.

dominato dall'immaginazione: lacrime, sospiri, rallentamento della circolazione sanguigna, infiammazione della milza, alterazione dei polmoni, una tosse insistente «qui à la longue serait fort à craindre»[18]. Una patologia e una psicologia della tristezza, in fondo, che Descartes invitava Elisabetta a curare con una medicina del corpo adeguata e una medicina dell'anima che diventava una regola di vita: allontanare l'anima da tutti i pensieri cupi senza richiedere alcuna assistenza esterna, e concentrarsi tutta su sé stessa confidando interamente sull'uso libero della ragione che consiste nell'esame lucido del giusto valore di tutte le cose, senza rimpianti e senza rimorsi. Finché avremo l'uso della ragione e finché il nostro corpo non sarà indebolito al punto da toglierci completamente la nostra libertà, «nous sommes à nous», scriveva[19]. Se pure non abbiamo un potere assoluto sul nostro corpo, possiamo tuttavia mantenere un controllo sulle nostre passioni poiché esse non sono, in fondo, che rappresentazioni, e rientra in nostro potere valutarle con la nostra mente. Come se Descartes avesse scritto a Elisabetta quello che Spinoza scriverà a Oldenburg: «non ridere, non lugere neque detestari sed intelligere»[20].

Così, infatti, nella lettera del 18 maggio in cui Descartes consigliava alla principessa triste e ammalata – ammalata perché triste – di non lasciarsi andare alla malinconia della sua condizione, ma di mantenere il dominio della ragione proprio come le anime più grandi: più grandi non perché più nobili o più eroiche, ma più grandi perché, nella loro esistenza, sanno esercitare la volontà «réglée selon la raison»[21]. Tutto questo senza eliminare le passioni, ma senza permettere loro di ridurre a passività l'anima con i dati dell'immaginazione, elaborando dunque quei giudizi liberi e razionali formulati con totale libertà di spirito riguardo alle cose esterne che ci colpiscono *de dehors*. Come in teatro, appunto, in cui le tragedie rappresentano storie tristi e dolenti («tristes et lamentables») che tuttavia procurano piacere quanto quelle gioiose benché tra le lacrime[22]: si assiste infatti a queste rappresentazioni come spettatori e non come

18 Descartes a Elisabetta, maggio-giugno 1645, AT IV, 219.
19 Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, AT IV, 282.
20 Spinoza a Oldenburg, fine settembre-inizio ottobre 1665, in SPINOZA 2007, 1286.
21 Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645, AT IV, 264.
22 Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645: «Et comme les Histoires tristes et lamentables, que nous voyons réprésenter sur un théâtre, nous donnent souvent autant de récréation que les gaies, bien qu'elles tirent des larmes de nos yeux ; ainsi ces plus grandes âmes, dont je

attori, mantenendo naturalmente le distanze dall'esteriorità che non si lascia penetrare nell'intimità dell'anima.

Una teoria generale delle passioni resa attraverso l'immagine del teatro, che sostiene fortemente la riflessione di Descartes sulla compassione, la più intensa e ambivalente delle emozioni secondo Martha Nussbaum[23]. La compassione, tuttavia, non compare tra le passioni dell'anima, ma viene citata da Descartes negli articoli della III parte dell'opera, in quelli dedicati alla pietà, in particolare negli articoli 185 e 187. La compassione non è allora una passione? E qual è la sua relazione con la pietà? Problematico ma interessante.

Dopo aver presentato una fenomenologia della pietà in cui si scorgono echi della tradizione aristotelica e stoica – «La pitié est une espèce de tristesse mêlée d'amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal duquel nous les estimons indignes»[24] – e dopo averla descritta come suscettibile di tante trasformazioni e soggetta a tante variabili – «contraire à l'envie à raison de son objet, et à la moquerie à cause qu'elle le considère d'autre façon»[25], vicina all'amore, prossima alla paura, contraria alla crudeltà –, Descartes arrivava alla teoria, presentando le diverse forme di espressione fenomenica e di partecipazione emotiva della pietà legate a diverse tipologie di umanità, legate, a loro volta, al diverso controllo esercitato sulla passione stessa. Così, Descartes teneva a definire la condizione di chi, nella pietà, è sensibile ai soli aspetti immaginativi come gli animi «fort faibles» che si abbandonano alle avversità della sorte e vivono con profonda tristezza, perché, in realtà, vivono la pietà in uno stato di malessere contagioso attraverso una sorta di proiezione su di sé delle avversità degli altri, insomma, come una sorta di amore di sé stessi più che dell'altro[26], come una sorta di lacrimoso amor-proprio proiettivo – «l'amour-propre» di La Rochefoucauld *avant* La Rochefoucauld? E teneva a distin-

parle, ont de la satisfaction, en elles-mêmes, de toutes les choses qui leur arrivent, même des plus fâcheuses et insupportables» (AT IV, 203).

23 Nussbaum 2003, 47, e Audi 2011.

24 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 185, AT XI, 469.

25 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 185, AT XI, 469.

26 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 186: «Ceux qui se sentent fort faibles et fort sujets aux adversités de la fortune semblent être plus enclins à cette passion que les autres, à cause qu'ils se représentent le mal d'autrui comme leur pouvant arriver ; et ainsi ils sont émus à la pitié plutôt par l'amour qu'ils se portent à eux-mêmes que par celle qu'ils ont pour les autres» (AT XI, 469).

guerla dallo stato di chi, invece, è capace di riflettere più in generale sulla sofferenza umana e sulle sue cause, «la pitié des plus grands hommes»[27], la pietà traducendosi in essi nella forma dell'amore e della generosità, in quel «redoublement éthique du *cogito*» – l'espressione è di Jean-Luc Marion[28] – tutto fondato sull'esercizio della razionalità e della buona volontà. Se infatti «la pitié des plus grands hommes» non è priva di tristezza e di amarezza, in essi l'anima, lungi dall'abbandonarsi ai segni sensibili della sofferenza e del dolore dell'altro e a ridursi alla mera empatia emotiva, opera un distacco fondamentale dall'altro e ritorna «dans son intérieur»[29] in una dimensione intellettuale e morale, sostenuta come essa è dalla coscienza di aver fatto buon uso del giudizio nell'agire con pietà nei confronti dell'altro che soffre.

In fondo, una duplicazione della pietà in una forma debole e in una forte che, già presente in Charron sotto il nome della compassione[30], in Descartes viene ristrutturata in una forma eticamente elevata in quella topografia fondamentale dell'affettività fondata sulla distinzione filosofica tra immaginazione e intelletto e sulla distinzione psichica tra passioni ed emozioni interiori, che il rovesciamento del "piacere tragico" del teatro rende in modo efficace. Ed è allora che la compassione riesce a rovesciare la tristezza, a modularla attraverso una gioia ancora più grande legata alla soddisfazione di compiere il proprio dovere.

> Car c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun. Mais la tristesse de cette pitié n'est pas amère ; et, comme celle que causent les actions funestes qu'on voit représenter sur un théâtre, elle est plus dans l'extérieur et dans le sens que dans l'intérieur de l'âme, laquelle a cependant la satisfaction de penser qu'elle fait ce qui est de son devoir, en ce qu'elle compatit avec des affligés[31].

Così, in una sorta di dialogo critico con l'atarassia degli Stoici, Descartes riscattava la compassione come testimonianza di amore verso l'altro e come manife-

27 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 188, AT XI, 470.

28 Marion 1993 e Marion 1996 (in particolare 3-47).

29 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 188, AT XI, 470.

30 In *De la sagesse*, Charron scrive: «La compassion est louable ou blâmable, selon les circonstances ; louable lorsqu'elle nous porte à secourir les affligés ; blâmable lorsqu'elle n'est que l'effet d'une pitié peu raisonnée. Celle-ci peut se trouver même dans les ames les plus vicieuses» (Charron 1827, t. I, 197).

31 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 187, AT XI, 470.

stazione di generosità nei suoi confronti. Se pure la compassione non consegna quella soddisfazione di sé che diventa abitudine dell'anima e «se nomme tranquillité et repos de conscience»[32], essa alimenta comunque una soddisfazione di sé che deriva dalla conferma reiterata dell'esercizio della ragione e della buona volontà: quella gioia «laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes»[33]. Insomma, un esercizio della ragione e della buona volontà che consiste nel cercare il bene degli altri non nel compassionarli per i loro mali – questa la compassione volgare –, ma nell'aiutarli a superare la loro debolezza e a sottrarsi agli effetti della sorte, rafforzando la loro capacità di «souffrir avec constance»[34] in una sorta di educazione alla comprensione e alla generosità[35].

Nella lettera a Elisabetta del 18 maggio 1645 Descartes lo mostrava attraverso la distinzione più generale tra l'affettività passiva «des âmes basses et vulgaires» e l'affettività attiva «des plus grandes âmes»[36] che, se pure palpitanti talora di passioni anche violente, le considerano con la ragione che ne resta signora, «et fait que les affections mêmes leur servent, et contribuent à la parfaite félicité dont elles jouissent en cette vie»[37]. Così si spiega la reazione delle grandi anime davanti allo spettacolo degli amici «en quelque grande affliction»[38] che Descartes evocava come esempio della trasformazione della compassione per le loro sventure, una compassione intensissima ispirata e rischiarata dalla generosità fino al sacrificio di sé, nella serenità che deriva dalla consapevolezza di aver assolto al proprio dovere di comprensione e di sostegno attraverso «une action louable et vertueuse»[39]: una consapevolezza che cancella la tristezza e la trasforma in felicità.

32 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 190, AT XI, 471.
33 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 190, AT XI, 471.
34 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 187, AT XI, 470. Una eco di Giusto Lipsio?
35 L'espressione è di Thibaud Barrier (Barrier 2024, 43).
36 Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, AT IV, 202.
37 Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, AT IV, 202.
38 Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, AT IV, 203.
39 Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645: «Le témoignage que leur donne leur conscience, de ce qu'elles [les grandes âmes] s'acquittent en cela de leur devoir, et font une action louable et vertueuse, les rend plus heureuses, que toute la tristesse, que leur donne la compassion, ne les afflige» (AT IV, 202).

Se nel trattato delle passioni Descartes non esponeva la dinamica concreta della compassione, ne offriva tuttavia alcune forme nelle lettere di condoglianze agli amici, come in quella a Huygens di maggio 1637 in occasione morte della moglie e in quella a Pollot di gennaio 1641 in occasione della morte del fratello: lettere, in particolare in quella a Huygens, in cui Descartes *en philosophe* si rivolgeva all'amico, «âme forte et généreuse»[40], non tanto per consolarlo, quanto per comunicargli la propria partecipazione al suo lutto per la perdita della moglie malata e per temperarne la tristezza, esortandolo a non arrendersi al dolore, lui che sapeva riconoscerne le ragioni e sottomettersi alle leggi della natura. E continuava:

> j'estime si fort l'amitié, que je crois que tout ce l'on souffre à son occasion est agréable, en sorte que ceux mêmes qui vont à la mort pour le bien des personnes qu'ils affectionnent, me semblent heureux jusqu'au dernier moment de leur vie […], les sages se trouv[ant] heureux en toutes rencontres de la fortune[41].

Con Pollot Descartes era meno filosofo, ma più diretto nel descrivergli la dinamica dei sentimenti di un'amicizia che, lungi dal volere cancellare le lacrime, si esprime come partecipazione alla tristezza dell'amico in un'intimità profonda che porta a cercare il bene dell'altro come un segno dell'amore e che non può mancare di procurare gioia, «le principal bien de la vie»[42] essendo proprio quello di coltivare relazioni di amicizia reciproca, secondo le leggi degli affetti. Descartes lo contrapponeva all'odio violento appellandosi alla carità, radice di tutte virtù e fondamento dei rapporti umani, capace di trovare piacere nella verità e di realizzarlo nella saggezza.

Insomma, la compassione è un sentimento nobile, alimentato dalla conoscenza del bene, ma, in fondo, è un sentimento nobile riservato alle anime nobili, quelle, cioè, capaci di seguire «la règle de la raison»[43], mentre nelle anime fragili essa si manifesta come una forma di amore egocentrico. Legame forte tra amici, simili tra di loro nell'esercizio della buona volontà e della razionalità, ma

40 Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, AT IV, 203.
41 Descartes a Huygens, maggio 1637, AT I, 372.
42 Descartes a Pollot, metà gennaio 1641, AT III, 342.
43 Decartes a Elisabetta, 1 settembre 1645, AT IV, 284.

legame fragile per la costruzione di quel legame con l'altro che è iscritto nell'ordine istituito dalla divina provvidenza[44]. Nelle lettere a Elisabetta Descartes ne dava la teoria attraverso l'esempio paradigmatico della compassione delle grandi anime nei confronti degli amici, vedendo i quali «en quelque grande affliction, [le grandes âmes] compatissent à leur mal, et font tout leur possible pour les en délivrer, et ne craignent pas même de s'exposer à la mort»[45].

La compassione viene ad assumere allora un carattere più nettamente teorico, e il tema autobiografico si definisce all'interno di una più ampia riflessione di filosofia morale, e si completa in un'etica della generosità. Nella lettera a Chanut dell'1 febbraio 1647, Descartes approfondiva e completava la sua corrispondenza con Elisabetta, offrendo una teoria del vero amore e dell'amicizia e orientandosi verso una filosofia della saggezza. Se infatti era attraverso l'amore intellettuale di Dio che Descartes trovava tutti i principi della sua filosofia come verità, l'amore e la compassione non erano da meno, aprendosi con la generosità[46] alla gioia e alla carità[47] nel servizio degli altri. Sensibile «autant qu'à l'ordre des raisons, qu'à l'ordre et au prestige des faits»[48], Descartes lo scriveva traducendo in filosofia la propria esperienza di vita e il suo senso dell'amicizia. «Quand deux hommes s'entr'aiment, la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même», fino a dimenticarsi quasi di sé stessi in quella forma di eroismo che è l'amicizia di chi, di fronte al dolore dell'amico, è disposto a sacrificarsi per l'altro e può ripetere con Virgilio «meme adsum qui feci, in me convertite ferrum»[49].

---

44 Lo conferma l'analisi del campo semantico dei termini in oggetto, come hanno mostrato Cristina Santinelli (Santinelli 2020) e Pina Totaro (Totaro 2016). Se i dizionari dell'età indicano in generale una sinonimia tra *pitié*, *commpassion* e *commisération*, nella traduzione latina del trattato *Les Passions de l'Âme* ad opera di Henri Desmarets (Descartes 1692), il termine *pitié* è reso con *commiseratio*: forse per evitare le ambiguità del termine latino *pietas*, applicato per lo più nell'ambito religioso e in quello della morale? E ancora: nella definizione della pietà, Desmarets traduce in latino *bonne volonté* con il termine *benevolentia*, non come *bona voluntas*, la *bienveillance* essendo definita da Descartes nel trattato delle passioni come quell'affetto che porta a desiderare la felicità di chi si ama: Descartes, *Les Passions de l'Âme*, II, § 81: «incite à vouloir du bien à ceux qu'on aime» (AT XI, 388).

45 Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645, AT IV, 203.

46 Si veda, su questo passaggio, il saggio di Marion 1993.

47 Descartes a Elisabetta, novembre 1646, AT IV, 529. Rimando all'articolo di Carraud 1993.

48 Deprun 1988, 409.

49 Descartes a Chanut, 1 febbraio 1647, AT IV, 612; Virgilio, *Eneide*, IX, v. 427. Nella lettera che Descartes aveva scritto a Elisabetta il 18 maggio 1645 lo traduceva con un linguaggio

Una bella pagina di letteratura morale, degna di un grande scrittore che si rivolge a una regina attraverso il suo ambasciatore nelle forme dell'alta retorica di genere, ma anche una pagina che condensa una filosofia dei principi e indica una svolta decisiva nel suo sviluppo: come se, attraverso la teoria dell'amore e dell'amicizia, la filosofia del soggetto mettesse in discussione la solitudine fondativa dell'*ego sum* e, aprendosi all'alterità, accedesse alla forma più alta e più nobile della morale della generosità, della carità e dell'amicizia[50]. Nel trattato *Les Passions de l'Âme* Descartes ne offriva una riflessione teorica, là dove definiva l'amicizia come l'affetto per chi si stima uguale a sé. Così, gli uomini che sono trasportati dall'amicizia sentono di essere amati in un'intimità di anime «véritablement nobles et généreuses»[51]: una reminiscenza ciceroniana, aggiornata dalla teoria cartesiana della generosità. L'amicizia viene allora a costituire la modalità volontaria e razionale di una comunicazione con le passioni dell'altro in quanto simile a sé: possibile non certo nei suoi automatismi fisiologici ma in quanto conquista razionale, cercata e voluta, nel quadro di relazioni personali autentiche «à cœur ouvert», ma solo con «des honnêtes gens», lontano dal mondo degli altri:

> Je me plains de ce que le monde est trop grand, à raison du peu d'honnêtes gens qui s'y trouvent ; je voudrais qu'ils fussent tous assemblés en une ville, et alors je serais bien aise de quitter mon ermitage, pour aller vivre avec eux, s'ils voulaient me recevoir en leur compagnie[52].

Descartes lo scriveva a Chanut nel 1646, in una lettera in cui il tempo studioso di una vita ritirata si dispiegava nel sogno di una città d'utopia, lontana dal mondo della bassa volgarità, dove si potesse godere della felicità di vivere contenti con sé stessi e con i propri amici.

"più cartesiano": «Les plus grandes âmes, voyant leurs amis en quelque grande affliction […] compatissent à leur mal, et font tout leur possible pour les en délivrer, et ne craignent pas même de s'exposer à la mort pour ce sujet, s'il en est besoin» (AT IV, 203).

50 Beyssade, Beyssade 1993, 35.

51 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, II, § 83, AT XI, 390.

52 Descartes a Chanut, 6 marzo 1646, AT IV, 378.

2. Le Brun e la compassione dipinta

Infine, la compassione in figura nelle famose *Conférences académiques* di Charles Le Brun, *Premier Peintre* di Luigi XIV, che fissano insieme i precetti dell'arte, le regole del gusto e le tecniche del lavoro del pittore a partire da una dottrina dell'espressione definita come «naïve et naturelle rassemblance»[53] con la realtà: sullo sfondo, anche se mai esplicitamente citati, il trattato *Les Passions de l'Âme* e *L'Homme* di Descartes, oltre a reminiscenze di *Les Characteres des Passions* di Cureau de La Chambre e dell'*Usage des Passions* di François Senault.. Il determinismo che, nell'opera di Descartes, regola il meccanismo senso-motorio delle passioni permette infatti all'erede di Poussin e Vouet, non insensibile alla lezione di Rubens, di enunciare i canoni di una teoria generale dell'arte che, preferendo parlare alla ragione piuttosto che commuovere – così Le Brun –, trascende il puro dato estetico per ritrovare nella filosofia e nella scienza la verità e la complessità dei moti dell'anima, e impegna il pittore a rappresentare sulla tela, con fedeltà e senza arbitrio – «avec naïveté et bienséance», secondo il giudizio di Perrault[54] –, le espressioni dei sentimenti e delle passioni: quei movimenti esterni e «ces actions du corps»[55], cioè, che derivano dai movimenti interni della

53 Le Brun 1698, 2. L'opera, che ripropone la conferenza pronunciata da Charles Le Brun nel 1667 all'Académie Royale de Peinture et de Sculpture, è uscita postuma. L'edizione "Picart" del 1698 (a cura di Étienne Picard con il corredo delle tavole disegnate dallo stesso Le Brun e incise da Bernard Picard), che prendiamo qui per riferimento perché più prossima alle note manoscritte di Le Brun, è in realtà la seconda delle tre edizioni originali delle conferenze. La prima è la cosiddetta edizione Le Clerc (Le Brun 1696), le cui tavole furono incise da Sébastien Le Clerc sulla base degli stessi disegni. Viene considerata come terza edizione quella corredata dalle incisioni di Jean Audran pubblicata nel 1727. L'edizione del 1698 reca in appendice l'*Abrégé d'une Conférence sur la Phisionomie* dello stesso Le Brun, un *échantillon* di un più ampio trattato che Picard si riprometteva di dare alle stampe al più presto. Varie sono le reimpressioni settecentesche di queste edizioni della *Conférence* (Amsterdam: Le Brun 1702, Le Brun 1711, Le Brun 1713, Le Brun 1718; Londra: Le Brun 1701, Le Brun 1734; in traduzione italiana a Verona nel 1751, nella traduzione del pittore Antonio Perotti: Le Brun 1751) con titoli anche lievemente diversi: ricordo, in particolare, l'edizione di Amsterdam: *Méthode pour apprendre à dessiner les passions, proposée dans une conférence sur l'expression générale et particulière* (Le Brun 1702). Nel 1992 è stata pubblicata una traduzione italiana a cura di Maurizio Giuffredi (Le Brun 1992) con una nota al testo dello stesso Giuffredi e un saggio di Hubert Damisch, *L'alfabeto delle maschere*, già apparso nella *Nouvelle Revue de Psychanalyse* che accompagna la riedizione francese della *Conférence* stessa (Damisch 1980). Yves Hersant ha pubblicato nel 2018 la conferenza sulle passioni e sulla fisionomia, con un'ampia introduzione (Le Brun 2018).

54 Perrault 1696, t. I, 195.

55 Le Brun 1698, 50.

macchina del corpo retta dalle leggi di una fisiologia meccanica. Una teoria che, a partire da una lettura del testo cartesiano sulle passioni – una lettura certo rapida e parziale ma efficace, e carica di una lunga posterità –, consegna un modello espressivo in cui il disegno e la composizione traducono in una sorta di alfabeto[56] di segni pittorici le espressioni del corpo, in particolare quelle del volto: una grammatica visiva delle passioni, secondo la definizione di Foucault[57]. Che funziona perfettamente nella *Conférence sur l'Expression generale et particuliere* pensata proprio per far meglio comprendere ciò che riguarda «notre art»[58], come scriveva Le Brun, lettore rapido del trattato *Les Passions de l'Âme* nel loro rilievo psicologico e morale e nella loro originalità scientifica, ma lettore attento del trattato come manuale affidabile di fisiologia umana che sapeva tradurre in un sistema artistico formale e universale la complessità della vita emotiva.

Così, dopo aver definito le passioni in senso del tutto tradizionale come i movimenti della parte sensitiva dell'anima (quanta Scolastica, ancora!) per cui essa persegue ciò che ritiene un bene o fugge ciò che pensa essere un male[59], Le Brun introduceva di seguito il rapporto tra le azioni del corpo e le passioni dell'anima riprendendo la descrizione cartesiana del meccanismo senso-motorio della loro relazione, limitata tuttavia ai fenomeni sensibili. L'azione del corpo che esprime le passioni dell'anima – scriveva Le Brun – non è altro che movimento, il cambiamento, cioè, che avviene nel corpo attraverso il movimento dei muscoli determinato, a sua volta, dall'azione dei nervi che

> n'agissent que par les esprits qui sont contenus dans les cavités du cerveau ; & le cerveau ne reçoit les esprits que du sang, qui passe continuellement par le cœur, qui l'échauffe & le raréfie de telle sorte qu'il produit un certain air subtil qui se porte au cerveau, & qui le remplit. Le cerveau ainsi rempli renvoie de ces esprits aux autres parties par les nerfs qui sont comme autant de petits filets ou tuyaux qui portent ces esprits dans les muscles, plus ou moins, selon qu'ils en ont besoin pour faire l'action à laquelle ils sont appelés[60].

56 La definizione è di Hubert Damisch (si veda Damisch 1980, 107). Rimando agli studi di Hersant 1984; Giuntini 1990; Talon-Hugon 2001. Mi permetto inoltre di rinviare anche al mio articolo Spallanzani 1993.

57 Foucault 1961, 47–51.

58 Le Brun 1698, 18.

59 Le Brun 1698, 4.

60 Le Brun 1698, 5-6.

Una teoria che portava Le Brun ad abbandonare quella dell'analogia per una concezione francamente scientifica del meccanismo fisico. Gli spiriti animali sono il motore della vita e la causa meccanica di tutta una serie di forme di espressione mimica che risultano dunque come segni del rigido determinismo dei movimenti interni della macchina del corpo. Così, secondo Le Brun il *dénombrement* cartesiano delle passioni permetteva di ripristinare una «connaissance parfaite»[61] e univoca del soggetto che si vuole rappresentare, trasformando la fisiognomica classica di tradizione aristotelica in una scienza positiva a struttura dimostrativa[62], e riconducendo la pittura a un rigido espressionismo geometrico che utilizza una nomenclatura solida e un criterio naturale – fondato sulla «vraie nature de l'objet»[63] – per raccogliere, scomporre, ordinare e rappresentare *naïvement* le diverse forme dell'emotività: una sorta di repertorio dei caratteri somatici delle passioni che il *Premier Peintre du Roi*, dopo aver chiarito il significato affettivo di ciascun sentimento e aver esaminato i relativi processi fisiologici, disegnava, sulla base di una lettura certo riduttiva e semplificata ma ordinata della teoria cartesiana, in un raccolta di ventiquattro figure corrispondenti a ciascuna di esse: «les passions se peignent sur le visage par des mouvements qui leur sont propres et qui sont conformes à la nature»[64]. Sono figure schematiche di volti senza luci e senza ombre che ne restituiscono solo i tratti caratteristici: maschere disegnate in tutti i loro dettagli che pretendono di rendere perfettamente le espressioni delle passioni. Così per la compassione (si veda la Figura 1): un'intensa partecipazione emotiva espressa dalle sopracciglia contratte e abbassate, una profonda commozione restituita dallo sguardo fisso e concentrato e un senso di tristezza condivisa trasmessa dalla bocca leggermente aperta che comunica vicinanza emotiva[65]: la teoria cartesiana diventa figura.

61 Le Brun 1698, 5-6.

62 Su questo tema, tanto importante quanto affascinante, rimando alle analisi di Baltrušaitis 1983 (24-37), che legge l'*Abrégé d'une Conférence sur la Phisionomie* dello stesso Le Brun anche alla luce degli schizzi di fisionomia umana del *Premier Peintre du Roy* conservati nel *Cabinet des Dessein*s del Louvre.

63 Le Brun 1698, 17.

64 Le Brun 1698, 15.

65 Una descrizione delle espressioni della compassione solo nell'edizione del 1727 dei disegni di Le Brun a cura dell'incisore ed editore Jean Audran pubblicata con il titolo *Expressions des passions de l'âme*: «La compassion. L'attention vive aux malheurs d'autrui, qu'on nomme Compassion, fait abaisser les sourcils vers le milieu du front ; la prunelle est fixe du côté de l'objet ; les narines un peu élevées & avancées ; tous les muscles & toutes les

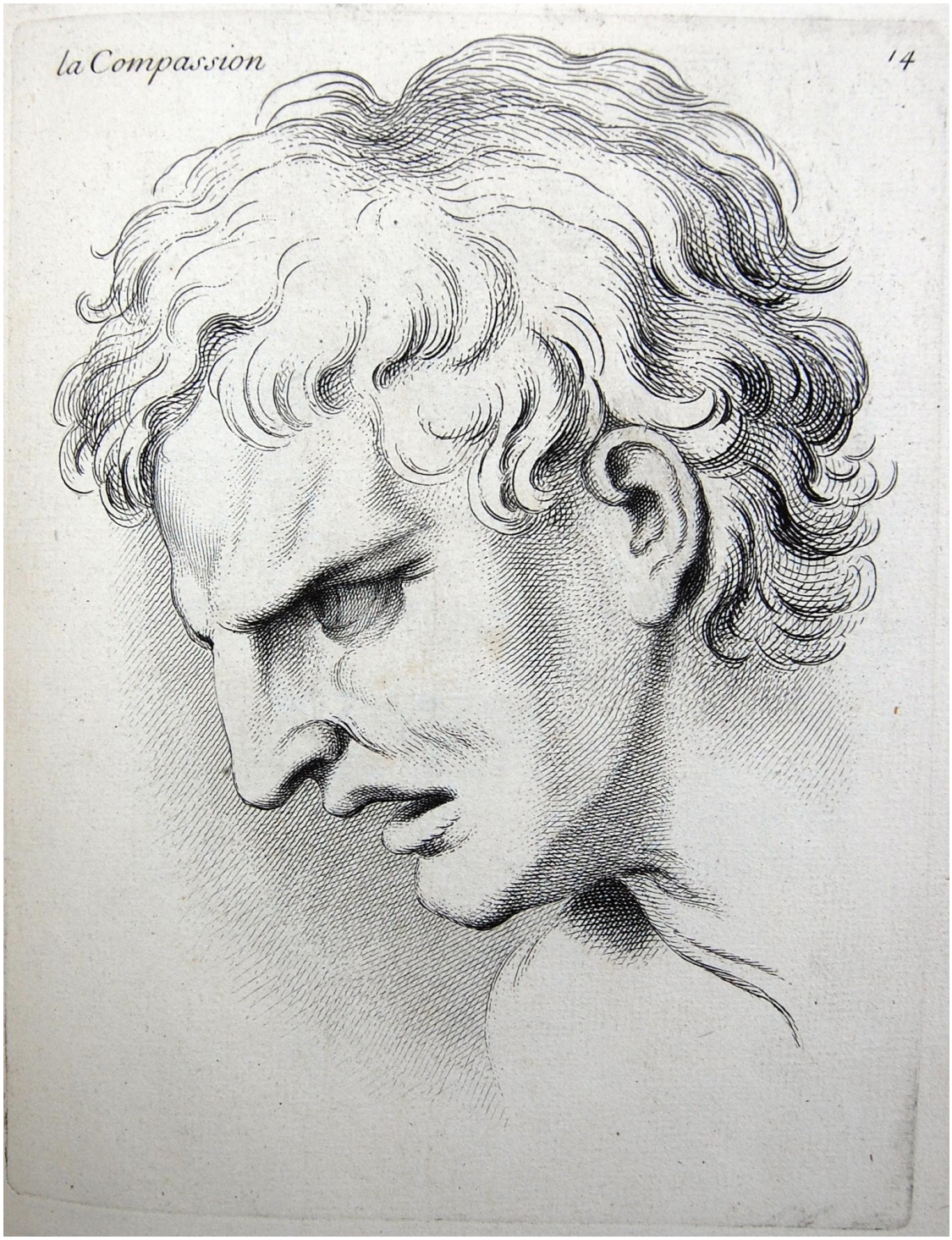

Figura 1: Le Brun 1727, *planche* 14. Incisione di Audran su disegno di Le Brun. URL: https://www.britishmuseum.org/collection/image/1612983146 (ultimo accesso 8 novembre 2025). © The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) licence./Immagine coperta da licenza Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

Ma c'è di più. Se infatti Le Brun teorico dell'arte classica era molto attento nel descrivere tutti i segni facciali delle diverse passioni, Le Brun *Premier Peintre du Roi* era molto abile nell'ispirare alla teoria cartesiana i dipinti della reggia di Versailles. Penso al *Cycle d'Alexandre*, quel ciclo epico che è un grande repertorio di passioni, dove la conoscenza scientifica del corpo umano rifiuta ogni approssimazione figurativa, e l'analisi del cuore supera ogni lirismo per offrire solo il livello pittorico del rapporto tra cause semplici e semplici effetti. E penso, in particolare, alla celebre *Famille de Darius*[66] in cui sui corpi dei vincitori e dei vinti si orchestrano tutte le passioni, dalla furia al perdono, dal terrore alla gioia fino alla compassione di Alessandro: un segno emblematico della clemenza regale, caratterizzata dalla profonda umanità e dalla generosità del sovrano che riconosce il valore del nemico, quasi un suo pari, e mostra rispetto nei confronti delle donne della famiglia reale persiana. Una celebrazione e un'enfasi della compassione, ma anche un omaggio fiammeggiante di colori al Re Sole.

3. La compassione nelle *planches* dell'*Encyclopédie*

Le *planches* de l'*Encyclopédie* dedicate alle passioni, tra cui la compassione, sono presentate alla voce *Passion (Peinture)* dal cavaliere Louis de Jaucourt. In un'opera che aveva segnato il tramonto dei "bei romanzi" di Descartes, de Jaucourt introduceva una definizione sommariamente "cartesiana" delle passioni[67] a so-

parties du visage abaissées & tournées du côté de l'objet qui cause cette Passion» (Le Brun 1727, 3). Si vedano, a questo proposito, gli studi di Coudreuse 2004, 43-67.

66 Citato da Bayle, a dire di Perrault, il ciclo della *Vie d'Alexandre* costituisce una delle più importanti composizioni di Le Brun che, novello Apelle, i moderni avrebbero potuto opporre a buon diritto agli antichi, e i Francesi agli Italiani. In particolare la *Famille de Darius*, «un veritable poëme où toutes les règles sont observées» – l'unità di azione, cioè, di luogo e di tempo –, «& rien en mesme temps n'est plus divers & plus varié si l'on considere les differentes attitudes des personnages, & les expressions de leurs passions. Tout ne va qu'à representer l'étonnement, l'admiration, la surprise & la crainte que cause l'arrivée du plus celebre Conquerant de la terre, & ces passions qui n'ont toutes qu'un mesme objet se trouvent differemment exprimées dans les diverses personnes qui les ressentent» (Perrault 1688, I, 155-156; si veda Bayle 1820, IV, 172). Ne parla anche il *Mercure Galant* nel 1681 (Mercure Galant 1681, 252-253) e, alla fine del Seicento, ne consegna un'ampia descrizione anche Guillet de Saint-Georges (Saint-Georges 1854, t. I, 25-26).

67 Nell'articolo *Passions* dell'*Encyclopédie* si legge: «Telle est la structure de notre machine, que quand l'âme est affectée d'une *passion*, le corps en partage l'impression ; c'est donc à l'artiste à exprimer par des figures inanimées cette impression, & à caractériser dans l'imitation les *passions* de l'âme & leurs différences» (Diderot, d'Alembert 1751-1772, t.

stegno di un'estetica classicista dell'arte come imitazione disciplinata della natura che assegna alla pittura in particolare il compito di restituire con chiarezza analitica i segni visibili e sensibili dei sentimenti e dei moti nascosti dell'anima umana: segni in parte involontari e in parte volontari – aggiungeva de Jaucourt –, ma tutti, volontari e involontari, capaci di rendere comunque le espressioni delle passioni e di esprimerle adeguatamente in un linguaggio pittorico universale e del tutto trasparente che ne consegna la verità e ne rappresenta la realtà.

Un'idea – continuava de Jaucourt – che Le Brun aveva già avanzato alla fine del Seicento – le tavole che l'*Encyclopédie* ripropone per raffigurare alcune passioni sono molto simili ai modelli di Le Brun[68] –, e che Watelet aveva arricchito di nuove riflessioni, consapevole delle infinite sfumature delle passioni che possono agitare l'anima dell'uomo e della varietà e gradualità infinita delle relative espressioni del corpo. Come la compassione, che vi figura con i tratti ormai tradizionali *à la* Le Brun nella *planche* XXV, molto diversa, tuttavia, dalla figura della compassione dell'edizione del 1727 della sua opera a cura di Jean Audran, ma descritta in modo molto simile.

> *La compassion*. L'attention vive aux malheurs d'autrui, qu'on nomme compassion, fait abbaisser les sourcils vers le milieu du front, la prunelle est fixe du côté de l'objet, les narines un peu élevées du côté du nez, font plisser les joues ; la bouche ouverte, la lévre supérieure élevée & avancée, tous les muscles & toutes les parties du visage abbaissées & tournées du côté de l'objet qui cause cette passion[69].

XII, 150).

68 «Les figures & leur explication sont d'après le Brun» (Diderot, d'Alembert 1751-1772, t. XX, 10). Le *Planches de Dessein*, raccolte e ordinate da Charles-Nicolas Cochin il Giovane, furono pubblicate nel t. XX dell'*Encyclopédie* con l'intenzione di trasmettere ai futuri artisti i principi dell'arte, a partire dall'anatomia e dalla prospettiva, scienze necessarie per il disegno della figura, non meno che dai modelli dell'antichità. Particolarmente difficile viene indicata la resa dell'espressione delle passioni, «une étude qui demande beaucoup d'application […]. Comment pouvoir dessiner d'après nature les mouvemens de l'ame ? […] Pour tirer un parti sûr & facile des richesses de son imagination, il faut auparavant avoir étudié dans les desseins des maîtres, qui les ont le mieux rendus, les signes qu'ils ont trouvés convenables pour exprimer dans une tête, telle ou telle passion. Le Dessinateur consultera aussi fa raison & son coeur, & ne fera rien que ce qu'il sentira bien. Le célébre M. le Brun qui avoit étudié cette partie [l'espressione delle passioni], nous a laissé des modeles que l'on peut consulter. *Voyez* les Planches XXIV. XXV. & XXVI» (Diderot, d'Alembert 1751-1772, t. XX, 20-21, 3-4).

69 Diderot, d'Alembert 1751-1772, t. XX, 11. Così anche nell'edizione del 1727 a cura di Jean Audran: Le Brun 1727, 3.

Vero è, commentava tuttavia l'enciclopedista alla scuola di Rousseau[70] – un nuovo Descartes[71] o un nuovo La Rochefoucauld[72]? – che non è facile decifrare le espressioni delle passioni in una nazione «maniérée et civilisée» in cui tutti gli uomini fingono di non provarne alcuna.

> Où trouver parmi nous aujourd'hui, non pas des hommes colères, mais des hommes qui permettent à la colère de se peindre d'une façon absolument libre dans leurs attitudes, dans leurs gestes, dans leurs mouvemens, & dans leurs traits ? Il est bien prouvé que ce n'est point dans une nation maniérée & civilisée, qu'on voit la nature parée de la franchise qui a le droit d'intéresser l'âme, & d'occuper les sens; d'où il suit que l'artiste n'a point de moyens dans nos pays, d'exprimer les *passions* avec la vérité & la variété qui les caractérisent[73].

Altre le prospettive che apre l'articolo *Compassion*, un articolo strano e, pur nella sua estrema concisione, un articolo teoricamente molto ricco di variazioni. In esso, con un esercizio acrobatico di citazioni anche contrastanti, d'Alembert declinava infatti la compassione con il piacere dello sguardo partecipe e tuttavia estraneo al dolore dell'altro citando i versi lucreziani dell'aseità dello spettatore di naufragi[74], ma non si sottraeva, *e converso*, dall'indicare la compassione come il senso profondo di umanità di chi, segnato dalle lacrime delle cose, è intimamente vicino alla sofferenza dell'altro, citando proprio Didone *non ignara mali*[75]: la compassione essendo un sentimento confuso e contrastante che tiene in chiasmo due forme diverse di affettività, il distacco e l'empatia, significandosi nella sua indomita umanità. Ma il finale è ancora più sconvolgente, là dove d'Alembert aggiungeva uno sguardo "foucaultiano" sulla compassione di chi

70 Rinvio agli studi Rueff 2018a e Rueff 2018b.

71 Descartes, *Les Passions de l'Âme*, III, § 113: «Et généralement toutes les actions, tant du visage que des yeux, peuvent être changées par l'âme, lorsqu'elle voulant cacher la passion, elle en imagine fortement une contraire : en sorte qu'on s'en peut aussi bien servir à dissimuler ses passions, qu'à les déclarer» (AT XI, 412-413).

72 «La sincérité est une ouverture du cœur. On la trouve en fort peu de gens, et celle que l'on voit d'ordinaire n'est qu'une fine dissimulation, pour attirer la confiance des autres» (La Rochefoucauld 2002, 57).

73 Diderot, d'Alembert 1751-1772, t. XII, 151.

74 Lucrezio, *De rerum natura*, II, vv. 3-4: «Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas, Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est».

75 Virgilio, *Eneide*, I, v. 630: «Non ignara mali, miseris succurrere disco».

corre allo spettacolo delle esecuzioni dei criminali[76]. Non più i rovesciamenti teatrali delle passioni tragiche in momenti di piacere e in emozioni di gioia, ma un pubblico supplizio, violento e caotico, in cui il corpo del condannato suscita orrore e, insieme, compassione, ma non odio.

Mariafranca Spallanzani
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna*

76 Nell'articolo *Compassion* dell'*Encyclopédie* si legge: «Plus on a été malheureux, plus on est susceptible de compassion. *Non ignara mali,* &c. Non-seulement on ne se refuse point à ce sentiment, on cherche même quelquefois les occasions de l'exciter ; c'est pour cela, & non par un sentiment barbare, que le peuple court aux exécutions des criminels» (Diderot, d'Alembert 1751-1772, t. III, 761.

* mariafranca.spallanzani@unibo.it; Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Dipartimento di Filosofia, Via Zamboni 38, 40126 Bologna BO, Italia. ORCID: https://0000-0002-4673-8962.

BIBLIOGRAFIA

AT = René Descartes, *Œuvres*, eds. Charles Adam, Paul Tannery, Paris, Vrin, 1964-1974. Prima edizione 1897-1913.

Arbib 2014 = Dan Arbib, «La métaphysique, dernier mot de la morale cartésienne ? Descartes et les émotions intérieures», *Les Études philososophiques* 109 (2014), 219-236.

Audi 2011 = Paul Audi, *L'Empire de la compassion*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 2011.

Baltrušaitis 1983 = Jurgis Baltrušaitis, *Aberrazioni*, trad. Anna Bassan Levi, Milano, Adelphi, 1983.

Barrier 2024 = Thibaud Barrier, «Sympathie et compassion chez Descartes», *Les Études philosophiques* 148 (2024), 29-48.

Bayle 1820 = Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820. Prima edizione 1697.

Belgioioso 2020 = Giulia Belgioioso, «I "rimedi dell'anima" nelle lettere Descartes-Elisabetta (1645-1647)», *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 3 (2020), 29-52.

Beyssade, Beyssade 1993 = Jean-Marie Beyssade, Michelle Beyssade, «Introduction», in René Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, eds. Jean-Marie Beyssade, Michelle Beyssade, 7-36, Paris, Flammarion, 1993.

Carraud 1993 = Vincent Carraud, «Descartes : le droit de la charité», in Guido Canziani, Charles-Yves Zarka (eds.), *L'interpretazione nei secoli XVII e XVIII*, 515-536, Milano, Franco Angeli, 1993.

Charron 1827 = Pierre Charron, *De la sagesse*, ed. Amaury Duval, Paris, Rapilly, 1827.

Coudreuse 2004 = Anne Coudreuse, «Le langage du corps souffrant dans quelques œuvres du XVIII^{e} siècle», in *Le Corps à fleur de mots*, eds. Elisa Girardini, Geneviève Henrot, 43-67, Padova, Unipress, 2004.

Damisch 1980 = Hubert Damisch, «L'Alphabet des masques», *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 21 (1980), 123-132.

Deprun 1988 = Jean Deprun, «Qu'est-ce qu'une passion de l'âme ?», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 4 (1988), 407-413.

Descartes 1692 = René Descartes, *Passiones animae*, trad. Henri Desmarets, Amstelodami, Ex typographia Blaviana, 1692.

Descartes 1994 = René Descartes, *Les Passions de l'Âme*, ed. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1994.

Diderot, d'Alembert 1751-1772 = Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1772.

Foucault 1961 = Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Plon, 1961.

Franzini 2002 = Elio Franzini, *Il teatro, la festa e la rivoluzione. Su Rousseau e gli enciclopedisti*, Palermo, Aesthetica, 2002.

Freud 1962 = Sigmund Freud, «Psycho-patische Personen auf der Bühne», *Neue Rundschau* 73 (1962), 53-57.

Giuntini 1990 = Chiara Giuntini, «L'animale che arrossisce. L'espressione delle emozioni da Descartes a Darwin», *Intersezioni* 10 (1990), 59-82.

Guenancia 1998 = Pierre Guenancia, *L'Intelligence du sensible,* Paris, Gallimard, 1998.

Guenancia 2018 = Pierre Guenancia, «Le modèle du théâtre chez Descartes», *Revue de métaphysique et de morale* 98 (2018), 199-214.

Hersant 1984 = Yves Hersant, «Figures des passions : la pathognomonie de Charles Le Brun», *History and Anthropology* 1 (1984), 163-173.

La Rochefoucauld 2002 = François de La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales et réflexions diverses*, Paris, Honoré Champion, 2002.

Lacan 2019 = Jean Lacan, *Séminaire VII : L'Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, ed. Jacques-Alain Miller, Paris, Point, 2019.

Le Brun 1696 = Charles Le Brun, *Caractères des passions gravés sur les desseins de l'illustre Monsr. le Brun. Par S. le Clerc*, Paris, chez N. Langlois, 1696.

Le Brun 1698 = Charles Le Brun, *Conférence sur l'expression générale et particulière*, ed. Étienne Picard, Amsterdam-Paris, Chez J.-L. De Lorme-Chez E. Picard, 1698.

Le Brun 1701 = Charles Le Brun, *The Conference of Monsieur Le Brun: Cheif* [*sic*] *Painter to the French King, […] upon Expression, General and Particular. Translated from the French, and Adorned with 43 Copper-plates*, London, Printed for John Smith, Edward Cooper, and David Mortier, 1701.

Le Brun 1702 = Charles Le Brun, *Méthode pour apprendre à dessiner les passions : Proposée dans une Conférence sur l'expression générale et particulière*, Amsterdam, Chez François van der Plaats, 1702.

Le Brun 1711 = Charles Le Brun, *Caractères des Passions gravés par Bernard Picart sur les Desseins de Mr. Le Brun […]. Conférence de Monsieur Le Brun, Premier Peintre du Roy de France, Chancelier et Directeur de l'Academie de Peinture et Sculpture, sur l'Expression générale et particulière des Passions. Enrichie de Figures gravées par B. Picart. Seconde edition augmentée de plusieurs testes*, Amsterdam, Chez B. Picart le Rom-Chez Prosper Marchand, 1711.

Le Brun 1713 = Charles Le Brun, *Conference de Monsieur Le Brun, Premier Peintre du Roy de France, Chancelier et Directeur de l'Academie de Peinture et Sculpture, sur l'Expression generale et particuliere des Passions. Enrichie de Figures gravées par B. Picart. Seconde edition augmentée de plusieurs testes*, Amsterdam, Chez Bernard Picart, 1713.

Le Brun 1718 = Charles Le Brun, *Conference de Monsieur Le Breun* [*sic*], *Premier Peintre du Roy de France, Chancelier et Directeur de l'Academie de Peinture et Sculpture, sur l'Expression generale et particuliere. Enrichie de Figures*, Amsterdam, Chez J. L. De Lorme sur le Rokin, 1718.

Le Brun 1727 = Charles Le Brun, *Expressions des passions de l'âme. Représentées en plusieurs testes gravées d'après les desseins du feu Monsieur Le Brun, premier peintre du Roy*, ed. Jean Audran, Paris, Par Jean Audran, 1727.

Le Brun 1734 = Charles Le Brun, *A Method to Learn to Design the Passions, Proposed in A Conference on Their General and Particular Expression*, London, Printed for the Author, 1734.

Le Brun 1751 = Charles Le Brun, *Conférence de Monsieur Le Brun, premier peintre du Roy de France, sur l'expression générale et particulière des passions, enrichie de figures, suivant l'éd. d'Amsterdam de l'année 1713*, trad. Antonio Perotti, Verona, Presso Agostin Carattoni, 1751.

Le Brun 1992 = Charles Le Brun, *Le figure delle passioni. Conferenze sull'espressione e la fisionomia*, ed. Maurizio Giuffredi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1992.

Le Brun 2018 = Charles Le Brun, *L'Expression des passions et autres conférences,* ed. Yves Hersant, Paris, Pocket, 2018.

Marion 1993 = Jean-Luc Marion, «Generosity and Phenomenology: Remarks on Michel Henry's Interpretation of the Cartesian *Cogito*», in Stephen Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, 52-74, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Marion 1996 = Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II. Sur l'Ego et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Mercure galant 1681 = *Le Mercure Galant* 12 (1681).

Nussbaum 2003 = Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Perrault 1688 = Charles Perrault, *Parallèle des anciens et des modernes, en ce qui regarde les arts et les sciences*, Paris, Veuve Coignard et Jean Baptiste Coignard fils, 1688.

Perrault 1696 = Charles Perrault, *Les Hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siécle*, Paris, Chez Antoine Dezallier, 1696.

Quintili 2021 = Paolo Quintili, *Filosofie a teatro. Studi di messa in scena filosofica delle idee*, Milano, Biblion Edizioni, 2021.

Rodis-Lewis 1970 = Geneviève Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, Paris, Presses Universitaire de France, 1970.

Rueff 2018a = Martin Rueff, *À coups redoublés. Anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2018.

Rueff 2018b = Martin Rueff, *Foudroyante pitié. Aristote avec Rousseau, Bassani avec Céline et Ungaretti*, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2018.

Saint-Georges 1854 = Georges Guillet de Saint-Georges, *Mémoires inédits sur la vie et les ouvrages des membres de l'Académie Royale de peinture, et de sculpture. Publiés d'après les manuscrits conservé à l'Ecole imperiale des Beaux-Arts*, eds. Louis

Dussieux, Eudore Soulié, Charles Philippe de Chennevières-Pointel, Paul Mantz, Anatole de Montaiglon, Paris, Dumoulin, 1854.

Santinelli 2020 = Cristina Santinelli, «Condividere il patire. Descartes e Spinoza in dialogo con la tradizione stoica e cristiana», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 112 (2020), 495-512.

Spallanzani 1993 = Mariafranca Spallanzani, «Passioni dell'anima, espressioni del corpo. Note su Descartes e Le Brun», in Sergio Moravia (ed.), *Atlante delle passioni*, 47-77, Bari, Laterza, 1993.

Spallanzani 1999 = Mariafranca Spallanzani, «"La vita ritirata del filosofo": le lettere di Descartes a Guez de Balzac e a Elisabetta», in Jean-Robert Armogathe, Giulia Belgioioso, Carlo Vinti (eds.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance, 457-492, Napoli, Vivarium, 1999.

Spinoza 2007 = Baruch Spinoza, *Opere*, Milano, Mondadori, 2007.

Talon-Hugon 2001 = Carole Talon-Hugon, «Figurer les passions. La *Conférence générale et particulière* de Charles Le Brun», *Figures de l'Art. Revue d'études esthétiques* 5 (2001), 213-237.

Totaro 2016 = Pina Totaro, «"Commiseratio" e "pietas" tra Descartes e Spinoza», in Carlo Borghero, Antonella Del Prete (eds.), *L'uomo, il filosofo, le passioni*, 91-107, Firenze, Le Lettere, 2016.

Vuillemin 2009 = Jean-Claude Vuillemin, «*Theatrum mundi*. Désenchantement et Appropriation», *Poétique* 158 (2009), 173-199.

Leibniz on Empathy and Sensibility to Others' Pleasure and Pain

Miriam Aiello*

Abstract: This article examines Leibniz's moral psychology, focusing on his thematisation of empathy. I argue that, although tracing along the lines of the doctrine of the universal connection of things and thus providing the ultimate metaphysical framework within which empathic relations are situated, Leibniz's use of the terminology of sympathy does not fulfil a direct moral function. I show instead that, by drawing on impulses from diverse philosophical traditions, Leibniz articulates an alternative conception of both cognitive and affective empathy as primarily embedded in natural socio-moral inclinations to be affected by others' pleasure and pain. Such natural inclinations toward intraspecific care and tenderness are marked by the experience of pleasure and oriented to the usefulness and the good of the species. I show that such natural instincts presuppose sensitivity to others' pleasure and suffering and are embedded within a supra-individual structure of pleasure and participation in others' perfections typical of the representative life of minds. This analysis fosters Leibniz's position as a transitional figure between the Scholastic and Renaissance moral legacies, the new Hobbesian anthropology and the emerging British moral sense theories – particularly Shaftesbury's – thus placing him in the prehistory of 18th-century sentimentalist ethics.

Keywords: Gottfried Wilhelm Leibniz; sympathy; cognitive and affective empathy; social instincts; supraindividual pleasure and pain; Anthony Ashley-Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury.

1. Introduction

Generally speaking, Leibniz has rarely been considered an appealing author for understanding moral sentiments within 17th–18th-century moral thought. Certain circumstances have often pre-emptively cast doubt on his potential contribution to a philosophical history of moral affections. On the one hand, Leibniz's affiliation with the rationalist side of the early modern epistemological endeavours has made it tempting to extend his rationalist approach to ethics. On the other hand, his robust reliance on a (mainly) Scholastic lexicon and conceptual framework for addressing social and practical-moral themes, as well as his neglect to develop a fully autonomous theory of passions, substantially alterna-

* This paper forms part of the research outcomes produced within the framework of the project PRIN 2020 *Compassion in Action. Theories of Sympathy and Construction of Otherness in the Long Eighteenth Century* (2020KL3S9H_005).

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII13 – CC BY

tive to those of Descartes, Spinoza, Malebranche and More, have further reinforced this view. All these factors generally lead to the assumption that Leibniz has very little to say about social and sympathetic affections, especially when compared to their prominence in 18th-century moral philosophies.[1]

Contrary to this view, this paper provides textual evidence to support the thesis that Leibniz clearly thematises empathic social sentiments endowed with a significant moral role. Furthermore, it argues that this perspective represents a transition between the moral legacy of the Scholastics and the Renaissance and 18th-century sentimentalist views, deserving to be placed within the prehistory of the theories of moral sense, with special reference to Shaftesbury's view.

The paper is divided into several sections. Section 2 examines Leibniz's use of sympathy terminology to demonstrate that its semantic scope does not convey any direct moral meaning. Section 3 demonstrates Leibniz's commitment to a two-sided cognitive and affective view of empathy, as conveyed by alternative terminology. I argue that affective empathy is strongly associated with a natural repertoire of caring dispositions. Section 4 demonstrates that, on the one hand, Leibniz subscribes to a hybrid model of moral knowledge that straddles sentimentalism in moral motivation and rationalism in moral demonstration,[2] and, on the other hand, he maintains a consistent conciliation between motivational hedonism and altruistic behaviour. Section 5 clarifies that, for Leibniz, these natural moral affections – whose ultimate development in human beings is the concept of disinterested love – are based on a supra-individual structure of pleasure, which requires the theorisation of a sensitivity to the pleasure and pain of others.

2. Leibniz on Sympathy

Leibniz's moral philosophy has traditionally received less scholarly attention than other areas of his thought. He never developed a systematic ethical treatise, and the relevant materials are dispersed across his vast corpus – often embedded within discussions of law, theology, metaphysics, and epistemology. This close entanglement with other domains leaves these ethical elements with

1 See for example Jaffro 2000, 8.

2 See Jorati 2014 for a full-fledged account of the hybrid model.

ricevuto: 07/06/2025 – accettato: 30/07/2025 – pubblicato: 01/12/2025

a very low level of conceptual autonomy, making them hardly isolable from the overall architecture of his thought. However, over the past few decades, increasing attention has been paid to the significance of Leibniz's ethical reflections and their emotional and motivational dimensions.[3] This renewed interest challenges earlier dismissive evaluations and highlights the extent to which practical and moral concerns inform even the most abstract dimensions of his thought.

Amongst the contributions reassessing the significance of Leibniz's ethics, a recent strand of scholarship[4] has explored how Leibniz's thought articulates a proto-empathic view grounded in his theories of expression, perception, harmony, variety, and sociability. Central to these interpretations is the metaphysical principle of a universal interconnection – or 'sympathy' – among all things.[5] Indeed, Leibniz frequently employs a sympathy-related terminology across his works, notably the terms *sympathia*, *sympathie*, and *sympathiser*. While it is clear that this metaphysical conception of sympathy provides an essential foundation for his proto-empathic understanding of human relations, the varied conceptual uses of the sympathy lexicon raise further questions: whether sympathy also functions in Leibniz as a direct bearer of moral meaning, and whether its ethical significance arises only indirectly from its metaphysical and epistemological roles.

A synthetical review of Leibniz's uptake of the sympathy terminology may thus help determine whether the sympathy lexicon itself is a useful entry point into Leibniz's assessment of moral sentiments, or whether it is necessary to turn to other conceptual or terminological elements to fully grasp the significance of empathic phenomena in his thought.[6]

---

3 See, for example, Ebbersmeyer 2012; Jorati 2014; Roinila 2016.

4 See Kreymann 2023; Phemister 2016.

5 See Mercer 2015, for a general overview of the historical-philosophical roots of Leibniz's universal connection doctrine, also within the wider context of the seventeenth century uptake of the Stoic and Renaissance theme of universal sympathy.

6 Leibniz's writings and correspondence are cited according to established scholarly conventions. References to A (= Leibniz 1923–), are provided by series, volume, and page number; to GP (= Leibniz 1875–1890), volume and page number; and to the edition by Gaston Grua (Grua = Leibniz 1948), page number. When quotations from English scholarly acknowledged translations are available, references (L = Leibniz 1969, NE = Leibniz 1996, or DA = Leibniz 2006) follow (/), given by page number. Passages for which no such

A1) Sympathy is used – in most cases in the Latin form *sympathia* and often in association with the converse *antipathia* – to refer in a purely descriptive way to phenomena of attraction and repulsion in the physical world, with special regard to magnetic attraction.[7] Instead, in the context of his scientific writings, Leibniz employs the term within the illustration of his acoustic model,[8] with reference to the phenomenon of the two clocks' resonance ("la sympathie des horologes") firstly observed by Christiaan Huygens in 1665,[9] that he assumes as an experimental basis supporting his explanation of the expression of sounds.

A2) In this same semantical dimension, much more often sympathy displays a derivative pejorative use, aligned to a critical epistemological tradition earlier embraced by Bacon, Descartes and Gassendi. In this sense, in some places *sympathia*, together with *antipathia* and *instinctus*, refer to an occult quality, faculty or force, endowed with an *ad hoc* explicative function:[10]

> il me semble, qu'on doit eviter la supposition d'une telle nouvelle qualité inexplicable, laquelle estant accordée, on passeroit bientost à d'autres suppositions semblables, comme à la pesanteur d'Aristote, à l'attraction de Mons. Neuton, à des sympathies, ou antipathies, et à mille autres attributs semblables.[11]

B) The word, however, often in the French lemmatical forms 'sympathie' and 'sympathiser', is found also charged with a more direct metaphysical commitment. In this case sympathy displays two distinct meanings, matching the two distinct forms of harmony characterising Leibniz's metaphysics, namely the inter-substantial universal harmony and the pre-established harmony between the body and the soul.

B1) Prepared by the early thesis concerning the 'sympathetic' character of bodies, i.e. the mutual 'solidarity' or cohesion (*cohaerentia*) of bodies and of their actions and passions, in the manifold drafts of the *Demonstratio substantiarum*

translation exists are cited in the original language, unless otherwise indicated.

7 See, for example, A VI, 4, 2040 and A VI, 3, 237.

8 *De soni generatione, propagatione et expressione in organo*, A VIII, 3, 94–104.

9 See letter to Constantijn Huygens (26 February 1665), in Huygens 1893, 243–244.

10 A II, 2, 469. See also *Antibarbarus physicus pro philosophia reali*, GP VII, 337 ff. and A VI, 4, 457.

11 Letter to Christiaan Huygens (March 1693), A II, 2, 685.

incorporearum (1672–1673),[12] Leibniz uses *sympathie* as a synonym of universal connection among things and *sympathiser* to express the changes that every single change in a thing brings to all the others within the *plenum*.[13] For example, in the correspondence with Arnauld, Leibniz uses *sympathie* as a variant of *connexion*:

> parce que c'est la nature d'une substance individuelle, d'avoir une telle notion complete, d'où se peut deduire tout ce qu'on luy peut attribuer et même tout l'univers à cause de la connexion [variant : sympathie] des choses.[14]

Or again, Leibniz evokes the sympathising connection of things in the context of the concomitance between the spiritual and the bodily:

> C'est comme si Dieu avoit varié l'univers autant de fois qu'il y a d'ames, ou comme s'il avoit creé autant d'univers en raccourci convenans dans le fonds, et diversifiés par les apparences. Il n'y a rien de si riche que cette uniforme simplicité, accompagnée d'un ordre parfait. Et l'on peut juger si chaque ame à part doit estre parfaitement bien ajustée, puisqu'elle est une certaine expression de l'univers, et comme un univers concentré, ce qui se verifie encor de ce que chaque corps[,] et le nostre aussi par consequent[,] souffre quelque chose de tous les autres, et par consequent l'ame sympathise aussi.[15]

The sympathy-connection of things is mirrored in the internal sympathy of the soul, in fact the motions experienced by the soul in its inner representative, conative, affective life are correspondent to those of the extramental reality.

B2) Besides being used as a synonym of *connection*, *sympathie* is also used as a synonym of *accordance*, with reference to the metaphysical concomitance between the soul and the body:

> Imagine two clocks or watches which are in perfect agreement. Now this can happen in *three ways*. The first is that of a natural influence. […] The second way of making two clocks, even poor ones, agree always is to assign a skilled craftsman to them who adjusts them and constantly sets them in agreement.

12 See A VI, 3, 73–92.
13 See also A II, 2, 47; A II, 2, 241; A II, 2, 251; A II, 4, 237.
14 Letter to Antoine Arnauld (June 1686), A II, 47.
15 Letter to the Princess Sophie Charlotte (8 May 1704), A II, 4, 237.

> The third way is to construct these two timepieces at the beginning with such skill and accuracy that one can be assured of their subsequent agreement. Now put the soul and the body in the place of these two timepieces. Then their agreement or sympathy [*leur accord ou sympathie*] will also come about in one of these three ways […].[16]

B1-B2) In a line that melds together the two metaphysical meanings of *sympathie*, Leibniz often employs the phrase 'σύμπνοια πάντα' as a readaptation of Hippocrates' motto from the *De alimento*,[17] to hint to a 'universal conspiration', a tacit, hidden and quasi-political agreement, amongst created things.[18] The definition taken from Bisterfeld – "sympathia est appetitum convenentia"[19] – should be placed in this line of meaning.

C) A third meaning of sympathy appears in *On Wisdom* (*Die Glückseeligkeit*), a writing belonging to the collection of texts titled *Initia et Specimina novae Scientiae generalis* (late 1690s?). Here Leibniz notes that

> We do not always observe wherein the perfection of pleasing things consists, or what kind of perfection within ourselves they serve, yet our feelings perceive it, even though our understanding does not. We commonly say, "There is something, I know not what, that pleases me in the matter. This we call 'sympathy'" [*Man sagt ins gemein: es ist, ich wies nicht was, so mir an der sach gefället, das nennt man Sympathie*].[20]

In this meaning sympathy is taken as a synonym of 'I know not what', a sensible quality that is apprehended in a clear yet confused way, which resists being grasped through any distinct notion.[21] Even though the epistemic feature

16 Postscript of a letter to Basnage de Beauval (3/13 January 1696), A II, 3, 119–120/L, 459–460. Leibniz's example and mention of sympathy in this context may also contain a reference to the aforementioned phenomenon of clocks' resonance observed by Huygens.

17 Hippocrates' original phrasing is "σύμπνοια μία, συμπαθέα πάντα" (Hippocrates, *De alimento* 23). For other occurrences see in particular: *Monadologie*, GP VI, 617 and *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 55/NE, 55 (NE follows the A pagination); see also A VI, 4, 1618.

18 With regard to mentions of sympathy in the medical context, see also A VII, 2, 656.

19 A VI, 1, 157.

20 GP VII, 86/L, 425.

21 See the letter to Queen Sophia Charlotte of Prussia (1702), GP VI, 499–500/ L, 547–548: "So it can be said that *sensible qualities* are in fact *occult qualities* and that there must be others *more manifest* which could render them understandable. […] No mark for recognizing blue, for example, can be given to one who has never seen it. Thus blue is itself its own mark, and in order that a man may know what blue is, one must of necessity show

of sympathy as 'I know not what' overlaps with that of sympathy as an occult quality (A2), their epistemological role differs. While the latter carries an explicative connotation, sympathy as 'I know not what' displays a merely 'phenomenological' and descriptive validity within the catalogue of the kinds of knowledge, representing the sensorial phenomenical level of clear yet confused contents of the mind received from the senses.[22]

A1-C) A further and somehow related meaning of sympathy is an inexplicable attraction or good disposition toward someone or something. As such, it is placed among the phenomena (like aversions and idiosyncrasies) caused by the "force estrange de l'imagination […] sur le corps de la personne imaginante":

> Il arrive aussi qu'un accident survenu à un petit enfant qui a les traces du cerveau encor tendres blesse son imagination pour toute sa vie. Un certain insecte (par exemple un grillon), sera tombé dans sa bouillie, et luy aura donné de l'aversion, cet enfant sans se souvenir de la cause gardera l'impression, comme j'ay vû un homme que les grillons faisoient evanouir. Ainsi tant les pensées de la mere enceinte, que les impressions données aux jeunes enfans peuvent faire naistre de l'aversion pour une chose, et de l'affection pour une autre. Il y a des personnes qu'on dit avoir de la sympathie avec nous. C'est peutestre que dans nostre enfance ou jeunesse nous avions de l'affection pour une personne, à la quelle ceux pour les quels nous avons de la sympathie ont quelque rapport.[23]

it to him. it is usually said that the *concepts* of these qualities are *clear,* since they serve us in recognizing them, but that these same concepts are not *distinct,* because we cannot distinguish or develop the content included in them. It is an 'I know not what' which we perceive but for which we cannot account."

22 See the *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), GP IV, 422–423/ L, 291: "Knowledge is *clear,* therefore, when it makes it possible for me to recognize the thing represented. Clear knowledge, in turn, is either confused or distinct. It is *confused* when I cannot enumerate one by one the marks which are sufficient to distinguish the thing from others, even though the thing may in truth have such marks and constituents into which its concept can be resolved. Thus we know colors, odors, flavors, and other particular objects of the senses clearly enough and discern them from each other but only by the simple evidence of the senses and not by marks that can be expressed. So we cannot explain to a blind man what red is, nor can we explain such a quality to others except by bringing them into the presence of the thing and making them see, smell, or taste it, or at least by reminding them of some similar perception they have had in the past. Yet it is certain that the concepts of these qualities are composite and can be resolved, for they certainly have their causes. Likewise we sometimes see painters and other artists correctly judge what has been done well or done badly; yet they are often unable to give a reason for their judgment but tell the inquirer that the work which displeases them lacks 'something, I know not what'."

23 Letter to Duchess Sophie (23 October/2 November 1691), A II, 2, 460.

Phenomena of sympathy towards people or things are the active remains in the imagination of some past positive event and are nothing but associative behavioural shorthand. The concrete manifestations of sympathy may appear bizarre or mysterious mainly due the lack of a conscious access to the memory of the triggering event.[24]

This brief survey of Leibniz's manifold uptake of sympathy does not show any evidence supporting a strong or direct moral connotation of the term. Rather, the semantic field of *sympathy* in Leibniz's writings is primarily cosmological, with variations that emerge within more specific metaphysical and epistemological contexts. In all these cases sympathy is an appealing term to articulate the fundamental active relationality and interconnectedness of all things in the universe, and the consequent epistemic opacity and confusion suffered by the mind in addressing the minuteness of such interconnections and giving them a distinct reason.

In the next section I show that Leibniz clearly thematises the dimension of empathic and compassionate behaviours by resorting to an array of syntagms and expressions (*sensus humanitatis*, *affectus hominis erga hominem*; *instinct general de la societé*, *de l'humanité*, *philantropie*, *instinct qui port l'homme à aimer l'homme*, *sensibilité aux biens et maux de l'objet aimé*), which assemble classic (*humanitas*), Scholastic (*amor amicitiae*, *benevolentia*) and contemporary (*instinct*, *sensibilité*, *tendresse*) categories, conceptualities and challenges.

3. Leibniz on Two-sided Empathy

In line with Kreymann[25] and Phemister[26], who have addressed more directly the elements that in Leibniz's thought configure a proto – theory of empathy, in this section I give support to the view that the current state of edited works allows for a two – sided conception of empathy to be recognized in Leibniz: the first side has cognitive – imaginative nature and accounts for the legibility of the

24 See also Leibniz's reference to the biographical case of Descartes, who had "quelque penchant" for cross-eyed persons, due to his past "affection" toward a cross-eyed lady (cf. the letter of Descartes to Chanut of 6 June 1647, AT V, 57) in *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 270/ NE, 270.

25 Kreymann 2023.

26 Phemister 2016.

affective situation of others, the other one has instead an affective nature which accounts for the impact of the affections of others on one's own.

3.1 Cognitive Empathy

The first dimension can be plainly and uncontroversially[27] brought back to the well-known theme of taking *la place d'autruy*, an exercise of socio-moral imagination that Leibniz recommends for producing ameliorated judgements in ethical and political matters:

> The other's place is the true point of view both in politics and in morals. Jesus Christ's precept of putting oneself in the other's place [*Matthew* 7:12; *Luke* 6:31] is not only good for the end our Lord speaks of, i.e., morals, in order to know our duty with respect to our neighbor, but also for politics, in order to know what designs our neighbor may harbor against us. One's best access to these designs is obtained by putting oneself in his place […]. This fiction stimulates our thoughts, and has served me more than once to guess with utmost precision what was concocted elsewhere […]. Thus, it may be said that the other's place is an appropriate place, both in morals and in politics, to make us discover thoughts, which would otherwise not occur to us. In particular, that everything we would consider unjust, if we were in the other's place, must seem to us suspect of injustice; and even that everything we would not desire if we were in that place must make us hold on and examine it more maturely. Thus, the sense of the principle is: do not do or refuse with ease what you would not like to be done or refused to you. Think more maturely about it, after having put yourself in the other's place, as that will provide you with the appropriate considerations for better knowing the consequences of your acts. It is possible to distinguish, further, between the will one would have if one were in the other's place – which can be unjust, such as, for example, not wanting to pay – and the judgment one would make in that case, for one will always be forced to acknowledge that one must pay. Will is a lesser sign than judgment. Yet, neither the one nor the other is a sure sign of truth, both serving only to detain us, only to detain us, to arouse our attention and to help us in learning about the consequences and the magnitude of the evils which our actions can cause to the other.[28]

Assuming the place of the other is a projective fiction working as a heuristic[29] principle to maximise the degree of justice of one's actions, in ethics as much as

27 See Kreymann 2023.
28 *La place d'autruy* (1678), A IV, 3, 903–904/DA, 163–165.
29 On the heuristic nature of the principle, see Piro 2024.

in politics.[30] The fiction of taking the other's place is useful in giving us access to considerations for the reasons behind others' behaviour and intentions that would otherwise be precluded to us by remaining enclosed in our own point of view. This improves our knowledge of the evil we can cause to others.

However, it should be noted that this simulation of the other's inner states moves from the firsthand knowledge that the simulator has of their own mental states, affects, motives, and the causal patterns of relationships they have established between these inner contents, external conditions and recognizable signs. In other words, Leibniz's reflection on *la place d'autruy* displays two main limitations: firstly, it is not clear why the act of identification addresses precisely one's fellow human beings rather than other kinds of beings. In the terms with which contemporary psychology conceptualizes the overall set of mentalisation processes, Leibniz's formulation of *la place d'autruy* principle provides for the perspective-taking component of mentalisation but fails to account for a more comprehensive general 'theory of mind'.[31] In fact, the attribution of a mind and mental states to others is obviously a presupposition for the fiction of taking their place.[32] In second place, this fiction does not imply *per se* any affective participation, insofar as picturing the other's situation does not involve feeling anything about it.

Despite the undertheorisation of these aspects, the principle of *la place d'autruy* as cognitive side of an empathic socio-moral attitude of human imagination can be found restated in later writings with no modifications.[33] My interpretive suggestion here is that, without presupposing a deeper epistemic level, charged

30 As far as ethical judgement is concerned, we should suppose the other's best intention; in the case of political judgement, we should instead suppose his worst ones. See Piro 2024 and Naaman-Zauderer 2008 for a comprehensive analysis.

31 See A VI, 4, 396, for a surprising grasp of 'inverse perspective taking' as a strategy to cope with pain.

32 Leibniz depicts the elements of a theory of mind in the occasion of his non analogical and strictly metaphysical demonstration of the other minds' existence (*De modo distinguendi phenomena realia ab imaginariis*, A VI, 4, 1503/L, 365). His criteria for the attribution of mindedness mainly display a metaphysical and logical – predicative basis, but some derivative force is assigned to the act of conversing together as a phenomenon suggesting the condition of epistemic indifference. See also the light and overextended argument from analogy in GP III, 339–340.

33 Cf. the formulations of the principle in *Sur la notion commune de la justice* (1702–1703), A IV, 10, 34 and *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 92/NE, 92.

with causing human beings to feel concerned precisely by their fellows, the fiction of taking their place could not occur at all. In other words, cognitive empathy must be grounded in a deeper sense of connection and feeling of 'being concerned', which, as I show in the next section, Leibniz ascribes to the innate repertoire of knowledge and vital operations of the human species.

3.2 Affective Empathy

Identifying a proper *affective* side of empathy in Leibniz's thought is much less obvious and elicits an assorted array of readings. Phemister, and Kreymann[34] have convincingly rooted affective empathy in the combination of the wider Leibnizian metaphysical claim of the universal 'sympathy' among things and their reciprocal expression, the theory of love and the cognitive architecture of minute perceptions. While, in agreement with these interpretations, I concur that these elements provide the right background and ultimate milieu for affective empathy, differently from these readings, I propose to single out this empathic component in first place within Leibniz's explicit thematisation of the affective mechanisms underlying prosocial behaviours. In fact, his discussion of the moral – psychological side of motivations for action includes sensible mechanisms of social affection and attachment – a sense of humanity (*sensus humanitatis*) and social natural instincts (*instinct de societé*) – which in their turn hinge on a most fundamental experience of feeling others' pleasure and pain.

The first thematisation of an affective reaction to others' inner states is within an early text on natural law, titled *Tit. I De jure et iustitia* (1678), which addressed the three possible motives for just action from a moral-psychological perspective:

> The first is our own utility whereby we do no harm to anyone for fear of the reaction of the aggrieved, and we benefit as many as we can so that the common good redounds to our advantage. The second is the sense of humanity [*sensus humanitatis*] and virtue. For even when no danger comes to us, the evil of others displeases and touches us [*tangimur*], and the happiness of others pleases us [*delectamur*],[35] because we see virtue followed by deserved reward.

34 Phemister 2016; Kreymann 2023.

35 For an earlier, though less explicit, reference see also Leibniz's first letter to Antoine Ar-

> Justice and the definition of 'good man' consist in this affection of man towards man [*in hoc affectu hominis erga hominem*], as whoever is moved to act by the first principle deserves the name of prudent or, rather, of cunning, but not truly of good: *sit spes fallendi, miscebit sacra profanis*. There are therefore those who do not seek friendship in other men except in view of utility, and there are those who seek it for its own sake and for the sake of virtue. And because that sense of humanity we talked about is inherent in everyone, there arises in men the prick of conscience [*stimulus conscientiae*], which gives a feeling of dissatisfaction and being stung and lacerated within themselves [*sentiatque intus quosdam laniatus et ictus*] to those who transgress its commands: this constitutes a natural punishment.[36]

In this text, the personal advantage immediately stands out as the more basic and ineradicable motivation for action in general and righteous action as a special case. Leibniz is in fact a strong supporter of psychological – or motivational – hedonism,[37] the view according to which

> action arises from a striving toward perfection, the sense of which is pleasure, and there is no action or will on any other basis. Even in our evil purposes we are moved by a certain perceived appearance of good or perfection, even though we miss the mark, or rather pay for a lesser good, ill sought, by throwing away a greater. Nor can anyone renounce (except merely verbally) being impelled by his own good, without renouncing his own nature [*neque impulsui â bono suo nisi cum natura sua renuntiare quisquam ultra verba potest*].[38]

On this backdrop, pursuing the others' good on the basis of one's own utility actually matches the first principle of natural right 'neminem laedere', and conforms accordingly to *ius strictum* as first level of right and *prudentia* as its correspondent virtue. Utility-based just actions are precisely the most common case of just actions. At the same time, it is clear that insofar as a righteous action is fulfilled on the sole basis of utility, seeking personal advantage and trying to avoid harm, or on the basis of mutual fear, its righteous content is unstable and the social bonds established through it are accidental and fragile.

---

nauld (November 1671), A II, 1, 280: "Amorem voluptatem ex felicitate aliena, dolorem ex infelicitate aliena."

36 A VI 4, 2778–2779, my translation.

37 See Brown 2011. For an extensive and systematic illustration of the integration between Leibniz's philosophy of right, theory of motivation and moral philosophy and the related historical-philosophical backdrop, see, in particular, Brown 1995 and Piro 1999.

38 Preface to the *Mantissa Codicis Juris Gentium*, Leibniz 1700, 3 (unnumbered)/L, 424.

Thus, the second and perfected motivation is the "sense of humanity [*sensus humanitatis*]," according to which the evil of others "displeases and touches us [*tangimur alienis malis*]" and the happiness of others "pleases us [*aliena felicitate delectamur*]": in acting according to the sense of humanity we seek to benefit or please another regardless of the immediate benefits or avoidance of harm that these actions bring us. Leibniz's most interesting point regarding this sense of humanity is that any transgression to it is accompanied by the activation of a natural 'control mechanism' dubbed "prick of conscience [*conscientiae stimulus*]." This *conscientiae stimulus* is described as an internal pain-like experience of conflict and distress arising as an immediate, almost visceral reaction to wrongdoing. Differently from Descartes' description of "remors de conscience,"[39] Leibniz depicts this troubling experience without mentioning that either a reflective doubt or a conscious uncertainty are at work. Instead, this experience appears to be an automatic, affective response, working almost mechanically below the level of reflexive consciousness, tied to the malfunctioning of the natural *sensus humanitatis*. This mechanism is also conceived as a "natural punishment [*poena naturalis*]" imposed by nature itself when its sociable dispositions are violated.

Finally, religion, the motivation to seek in God the fundament of every perfection, steps in as the third and highest motivation only when both the sense of humanity and the prick of consciousness become sensorially blunt and thus fail to motivate action via their sensible prerogatives. This motivation allows to derive the implicated obligations towards other beings from the perfections of God and to confer a demonstrative and binding character to them.

---

39 Article LX, *Le Remors* (AT XI, 376): "Et si on s'est determiné à quelque action, avant que l'Irresolution fust ostée, cela fait naistre le Remors de conscience : lequel ne regarde pas le temps à venir, comme les passions précédentes, mais le present ou le passé"; Article CLXXVII, *Du Remors* (AT XI, 464): "Le Remors de conscience est une espece de Tristesse, qui vien du doute qu'on a qu'une chose qu'on fait, ou qu'on a faite, n'est pas bonne. Et il presuppose nécessairement le doute. Car si on estoit entièrement assuré que ce qu'on fait fust mauvais, on s'abstiendroit de le faire ; d'autant que la volonté ne se porte qu'aux choses qui ont quelque apparence de bonté. Et si on estoit assuré que ce qu'on a desja fait fût mauvais, on en auroit du repentir, non | pas seulement du Remors. Or l'usage de cette Passion est de faire qu'on examine si la chose dont on doute est bonne ou non, & d'empescher qu'on ne la face une autre fois, pendant qu'on n'est pas assuré qu'elle soit bonne. Mais pource qu'elle presuppose le mal, le meilleur seroit qu'on n'eust jamais sujet de la sentir ; & on la peut prevenir par les mesmes moyens, par lesquels on se peut exempter de l'Irresolution."

The picture Leibniz offers of *sensus humanitatis* in *Tit. I* does not allow us to understand exactly how this sense is integrated in our wider cognitive architecture and how it works in our sensible experience. On the contrary, in the *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* Leibniz claims for a motivational mechanism with the same moral-psychological function of the *sensus humanitatis* within the wider epistemological framework of virtual innatism. In fact, against Locke's moral conventionalism, Leibniz contends that there exist innate practical principles in us, available in two different formats: as instincts – that is "an inclination which an animal has – with no conception of the reason for it – towards something which is suitable to it"[40] – or as precepts – that is as demonstrative truths.[41] As far as practical instincts are concerned, Leibniz claims that

> Nature instils in man and even in most of the animals an affection and gentleness towards the members of their own species. Even the tiger "spares those of kindred stripe" [Juvenal, *Satires* XV, 159]; whence the apt remark of a Roman that since nature has established among all mankind, it is wrong for one man to entrap another. Spiders are almost the only exception: they consume each other, even to the point that the female devours the male after mating with him. In addition to this general social instinct [*instinct general de la societé*], which can be called 'philanthropy' [*philanthropie*] in man, there are more particular ones such as the affection, between male and female, the love of fathers and mothers for their offspring, which the Greeks called *storge,* and other similar inclinations. These make up that natural law, or rather that semblance of law, which the Roman jurists say that nature has taught to the animals. But in man in particular there is a certain concern for dignity and propriety which induces us to conceal things which degrade us, to value modesty, to loathe incest, to bury corpses, and not to eat men at all or

40 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 351/NE, 351. Explicitly cited by Leibniz in the subsequent line, Jean Devaux's *Le Médecin de soy meme ou Art de se conserver la santé par l'instinct* is likely the source of his definition of instinct: "l'Instinct des bêtes est une impulsion qui les porte vers les choses qui leur sont utiles, et qui les fait éloigner de celles qui leur sont nuisibles," Devaux 1682, 4–5. Another possible source is Cureau de La Chambre's *Discours de l'amitié et de la haine qui se trouvent entre les animaux*: "l'Instinct est l'inclination secrète & naturelle que quelques animaux ont pour les autres," Cureau de La Chambre 1667, 4–5. In Leibniz's notes on Wachter (Grua, 673), one also finds a distinction between instincts, understood as "originary and enduring impulses," and affections, described as "acquired and momentary impulses." On the gnoseological function of instinct in Leibniz's epistemology, see Poser 2008; Roinila 2019; Jorgensen 2016; Lamarra 1995; Jorati 2014; Aiello 2022.

41 The definitory feature for something being an innate truth is its susceptibility to being found within the soul: cf. "I grant you, sir, that some moral rules are not innate principles; but that does not preclude their being innate truths, since a derivative truth will be innate if we can derive it from our mind," *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 91/NE, 91.

> beasts when they are alive. It also leads us to look after our reputations, even beyond the point where this serves our needs and beyond the end of life; to be subject to remorse and to feel those *laniatus et ictus* – those tortures and agonies – which Tacitus speaks of (following Plato [*Gorgias* 524e]), in addition to the fear, which also comes naturally enough, of a hereafter and of a supreme power.[42]

In sum, almost the whole animal genus has instincts of 'society', gentleness and care towards the members of one's own species. Following an established Aristotelian zoological tradition,[43] these inclinations mainly take the shape of sexual affection between male and female and parental affection towards their offspring. However, it is only in human animals that the instincts of society, or "instincts de l'humanité"[44] or "philanthropie,"[45] display a perfected functioning and a wider scope than in non – human animals. In fact, in the human species social and caring instincts are:

a) potentially interspecific: social instincts in the human species can have a potentially interspecific reach, as human beings can feel compassion for non-human animals in pain (and refuse to eat beasts alive, for example);

b) reflexive and recursive (due to the possession of the idea of the I), which causes the rise of the passions of self-love, such as a sense of reputation;

c) characterised by remorse, as a natural control or corrective mechanism, which animals lack completely, and that manifests itself in the form of a feeling, rather than as a reflexive thought. In fact, though recurring here to the Cartesian label of 'remors de conscience,'[46] Leibniz refrains again from giving this experience any connotation with a conscious dubitative component.

4. Sentiment and Reason: Two Sources of Moral Knowledge

In the previous section I have shown that the natural instincts of sociability and their philanthropic refinement in humans should be singled out as direct em-

42 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 88/NE, 88.
43 For Leibniz's reference to *storghé*, or *philostorghéia* in the animal realm see in particular Aristotle, *Historia Animalium*, 611a and 612b–613a.
44 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 89/NE, 89.
45 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 93/NE, 93.
46 AT XI, 376 and 464.

bodiments of an affective component of empathy. However, social and loving instincts also display a wider significance with regard to the moral-epistemological framework Leibniz builds up in the *Nouveaux Essais*.

In fact, for Leibniz there are two main channels to acquire and exercise moral knowledge: one motivational, through instincts that strive naturally towards good, providing pleasure; one demonstrative, through "inner light [*lumière naturelle*]"[47] – a rational faculty that recognizes truth when it appears to the mind, validates reasoning and provides it with certainty.

These two modes of access relate in two ways. At the level of expression, since moral inclinations, when expressed through reason and distinctness, become moral precepts (practical truths); when expressed through confused perceptions or feelings, they manifest as instincts, "truths of instinct, that we sense and that we approve, even when we have no proof of them."[48] At the level of epistemological order, since what is last in order of rational demonstration may be first in instinctive practice. This creates a chiasmus between moral practice and rational proof – what we feel instinctively may be proven rationally later.

In this way, Leibniz claims that it happens that "we are inclined to humanitarian acts, by instinct, because it pleases us, and by reason, because it is right."[49] The natural instincts of sociability and philanthropy, unimpeded or not perverted by contrary or unfavourable customs,[50] drive action to a result that, in its outcome, is at the same time useful, good and sensibly pleasant, as well as entirely in accordance with what reason would have commanded in the same situation. In fact, rational demonstration can show posteriorly and 'top down' the conformity to reason, the rightness and expediency of what practical and theoretical[51] instinct urges us to act 'bottom up' out of pleasure. Properly func-

47 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 91/NE, 91.

48 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 91/NE, 91. "This is how we employ the laws of inference, being guided by a confused knowledge of them, as if by instinct, though the logicians demonstrate the reasons for them; as mathematicians explain what we do unthinkingly when we walk or jump," *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 91/NE, 91.

49 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 91/NE, 91.

50 "These instincts do not irresistibly impel us to act: our passions lead us to resist them, our prejudices obscure them, and contrary customs distort them. Usually, though, we accede to these instincts of conscience, and even follow them whenever stronger feelings do not overcome them," *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 92–93/NE, 92–93.

51 The epistemological significance of instincts is also extended beyond the practical realm:

tioning instincts lead unconsciously, "straight away and without reasoning"[52] to the same moral outcomes that reason would command – and which reason can later justify. In this sense, Leibniz accepts Locke's definition of morals as a demonstrative science, but confers it a different meaning: for Leibniz, reason confirms by moral demonstration what innate instinct leads us to do naturally and pleasurably. Although often weakened by cultural influences, and even if they cannot guarantee demonstrative certainty, these instincts should not be dismissed, as they support moral behaviour in a prereflexive, spontaneous and nonetheless effective way. Moreover, it would also be possible to argue that the *laniatus* and *ictus* experiences, the remorse of conscience, might work as an anticipation in the order of feeling of the conclusions of the natural light: through feelings of discomfort, it triggers recognition – albeit in a pre-rational confused format – that of violations against natural altruistic inclinations. It signals to the soul *that* it has behaved wrongly, rather than *what* is wrong in its deed and *why* it did so.

To conclude on these elements, at the stage of *Nouveaux Essais* it is possible to dismiss the temptation of making Leibniz a pure ethical rationalist. Since, as he says, "moral knowledge is innate in just the same way that arithmetic [is]," but also "more important than arithmetic,"[53] and since his mature topology of cognition includes the causal efficacy of the *petites perceptions*, the perceptions which we are not conscious of, Leibniz promotes a hybrid moral model, in which both "reason and feeling concur"[54] and wherein each one has its specific way of making knowledge of the good accessible. The model of moral knowledge in *Nouveaux Essais* is, as Jorati[55] has aptly noted, of a dual-access kind; it is sentimentalist from the motivational point of view and rationalistic from the point of view of justification. This reading reinforces Roinila's claim that "the narrow

---

they are not only practical but also theoretical, underpinning our spontaneous use of logical principles without conscious awareness: "nor do instincts always pertain to practice: some of them contain theoretical truths – the in-built principles of the sciences and of reasoning are like that when we employ them through a natural instinct without knowing the reasons for them," *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 90/NE, 90.

52 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 92/NE, 92.

53 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 92/NE, 92.

54 GP VII, 431.

55 See Jorati 2014.

conception of Leibniz as an ultra-rationalist does not apply to NE."[56] In fact, while Leibniz's mature model of cognition allows a large part of mental and motivational activity to be ruled out of the reach of reason, Leibniz's everlasting commitment in ethical intellectualism – the idea that no one does evil voluntarily and that action always tends to the best apparent good – is totally consistent with his equally strong commitment in psychological hedonism – the claim according to which all actions tend to the attainment of pleasure. Moreover, Leibniz's ethical intellectualism does not logically imply ethical rationalism, as far as often moral motivation toward goodness is in charge of natural instincts rather than theoretical reason. Finally, it seems that Leibniz's psychological hedonism does not coincide with psychological egoism: as I show in the next section, Leibniz's doctrine of universal and disinterested love, as a development of his view of justice as *caritas sapientis*, provides a model which achieves at a higher intellectual level the consistent reconciliation of psychological hedonism with genuine altruism that moral instincts carry out at the level of feeling.

5. Empathy, Love and Supraindividual Pleasure and Pain

The role of caring and sociable instincts elicits significant elements of Leibniz's moral perspective. Firstly, in designing nature and the relations between living beings according to the principles of convenience and optimality, God has determined the subsistence in the natural state of things of a connection between goodness, pleasantness and usefulness.[57] Secondly, the pleasure achieved in indulging the natural instincts of society discloses the fact that pleasure itself does not have a scope that is merely private and limited to that which is experienced

56 Roinila 2019, 166.

57 "One divides the good into honest, agreeable and useful, but at bottom I think it is necessary that it be agreeable in itself or in view of something else that can give us a pleasant feeling: that is, the good is agreeable or useful, and the honest consists, in turn, in a pleasure of the spirit," *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 162/NE, 162. In this passage, drawing on a tripartition well-established in Neoplatonic-inspired Renaissance love treatises (for example, in Judah Leon Abravanel's *Dialoghi d'amore*), Leibniz argues that the pleasurable aspect is an intrinsic feature of the good. This does not imply that every pleasure is good, but rather that, at least in the natural state of things, the good is also pleasant. At the same time, this position poses the inverse and thorny question of the moral meaning of physical pain, especially the accidental kind, considering that Leibniz acknowledges something like 'natural punishment' for moral derangements (i.e. remorse of conscience, illnesses), see *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 96/NE, 96 and *Essais de Theodicée*, GP VI, 318.

by individuals, but rather an intrinsic social one. Not only does the optimal scope of pleasure in sentient species always coincides with that of the majority of the individuals belonging to the species, but in the human species – which is able, due to the possession of the idea of the I, of an enduring joy, i.e. happiness, over instantaneous pleasure – the pleasure of individuals is given to the highest degree only when it is accompanied by, and has passed through, the disinterested desire for that of others.

The key-doctrine which allows this supraindividual nature of pleasure to be grasped, disclosed in its lower degree by natural moral instincts of affection, is the theory of 'disinterested love,' as sketched by Leibniz since 1670 within the development of the theory of justice as universal benevolence and charity of the wise. The notion of love is designed to address the thorny issue[58] of how altruism can exist within the apparent constraints of psychological hedonism.

> But how reconcile these views to those given above, where we said that we do nothing deliberately except for our own good, since we now deny that we should seek the good of others for the sake of our own? […] The answer certainly depends upon the nature of love. There is a twofold reason for desiring the good of others; [one *is* for our own good, the other *as if it were our good*, translation modified by Brown].[59] The former is calculating, the latter loving. The former is the affection of a master for his servant, the latter that of a father for his son; the former that of one in need toward the instrument for meeting his need, the latter that of a friend for his friend; the former for the sake of some other expected good, the latter for its own sake. But, you ask, how is it possible that the good of others should be the same as our own and yet sought for its own sake? For otherwise the good of others can be our own good only as means, not as end. I reply on the contrary that it is also an end, something sought for its own sake, when it is pleasant. For everything pleasant is sought for its own sake, and whatever is sought for its own sake is pleasant; all other things are sought because of the pleasure they give or con-

58 This is the case of the bitter debate on pure love engaged by François de Fénelon and Jacques-Bénigne Bossuet within the Quietist controversy (1697–1699). For a reconstruction of Leibniz's 'distal' engagement in the controversy, see Roinila 2013.

59 Brown 2011, 282. The original Latin passage is as follows: "duplex est ratio bonum alienum cupiendi, altera propter nostrum, altera quasi nostrum." Brown's translation of the passage has convincingly emendated Loemker's one (L, 136: "one *is* for our own good, the other *as* if for our own good"). As Brown has aptly noted, Loemker's translation "unaccountably interpolat[es] a second *propter* after the second *altera*, where there is none to be found in the original text." For alternative reading relying on Loemker's translation, see in particular Naaman-Zauderer 2006.

> serve or whose contrary they destroy. All people sense this, whatever they may say; or at least they act according to it, whatever they may believe[60].

Drawing on the Thomistic notion of *amor amicitiae*,[61] disinterested love (*amour désintéressé* or *amour de bienveillance*)[62] is defined as the desire and striving for the good and happiness of the beloved, not as a means to one's own pleasure, but as an end in itself.[63] This form of love contains a potential universalisation – as the scope of the beloveds may be extended to include all of humanity. Such is the case with charity, which Leibniz defines as follows:

> *Charity* is universal benevolence, and *benevolence* is the habit of loving or of cherishing. But to love or to cherish is to find pleasure in the happiness of another, or what amounts to the same thing, to accept the happiness of another as one's own.[64]

In this framework, justice, which Leibniz calls 'the charity of the wise', emerges as the rational regulation of this universalising benevolence. It involves a deliberate moderation of our strive for universal love according to two main realistic criteria, derived from the virtue of wisdom: in fact, limitations in the intensity of love should be taken on a) if the pleasure we take in another's pleasure might

60 *Elementa juris naturalis* (1670–1671), A VI, 1, 464–465/L, 136. The passage continues as follows: "Ask the Stoics, those airy dreamers, cloud-dwellers, stargazers, those enemies, professedly of joy, but really of reason. Observe, pry into their acts and movements. You will find that they cannot stir a finger without pointing out the falsehood of their own foolish philosophy. Honor [*honestas*] itself is nothing but pleasure of mind. If you listen more carefully to Cicero when he declaims in favor of honor and against pleasure, you will hear him plead magnificently for the beauty of virtue, the deformity of wickedness, the conscience quiet and at peace with itself in the bosom of the joyous mind, the good of uninjured."

61 See Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 4, c.

62 Respectively set against the love of concupiscence (*amour de concupiscence*) (drawn from Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 1) or mercenary love (*amour mercenaire*) (cf. *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 163/NE, 163). It is worth noting that, in the context of the above-mentioned controversy on pure love, François de Fénelon (Fénelon 1697, 16) had connotated this lower kind of love using precisely these two same categories. However, Fénelon famously claimed that true love can directly address only the glory of God. Thus, though Leibniz uses the expression 'mercenary love', his view of love is clearly addressed against Fénelon's one. See again Roinila 2013.

63 See Brown 2011. See also A VI, 4, 2892.

64 Preface of the *Codex Juris Gentium Diplomaticus* (1693), A IV, 5, 61/L, 421.

result in greater pain for a greater number of people and b) according to a proportional assessment based both on the intrinsic merit or perfection of others and on the potential impact determined by our relational and existential proximity to them.[65]

Leibniz's conception of love is shaped not only by the Thomistic doctrines of *amor* and *benevolentia*, but also by the Renaissance rehabilitation of Epicurean pleasure within a Christian doctrinal framework. Among the most significant influences are Lorenzo Valla's *De voluptate* and Cardinal Sforza Pallavicino's *De bono*.[66] This Christian hedonistic tradition allows Leibniz to integrate and assimilate key categories – *voluptas*, *beatitudo*, *delectatio*, *amor*, and *fruitio* – into a coherent vision of the love of God and moral perfectionism. This integration is especially evident in the connection Leibniz draws between pleasure and harmony. From his earliest writings,[67] he conceives *voluptas* as a dynamic state of the soul, and since the *Confessio philosophi* (1672–1673), he establishes the enduring idea that pleasure is the perception of an increase in perfection in the mind's apprehension of harmony.[68]

Leibniz's vindication of *voluptas* operates on two levels. On one hand, it resonates with a Thomistic affirmation of a properly ordered self-love [*amor sui ordinatus*][69] as the foundation for the love of others. On the other, it integrates the realist insight of Hobbesian anthropology – namely, the fundamental role of self-interest in human behaviour – without succumbing to Hobbes's pessimistic conclusions.[70] The resulting notion of disinterested love, forged at the intersection of Thomistic moral theology, Christian humanistic hedonism, and Hobbesian anthropological realism, is thus rooted, on the one hand, in the met-

65 See Horowska 2017 for a comprehensive account of the doctrine of justice as charity of the wise on the backdrop of the intertwining between justice and love.

66 A IV, I, 35. But also, Pierre Gassendi, cf. "Rectè Epicurus olim et Laurentius Valla in libello de summo bono et nostra memoria defensor Epicuri Petrus Gassendus summum bonorum in voluptate collocarunt," *Specimen Demonstrationum Politicarum pro eligendo rege Polonorum* (1668–1669), A IV, I, 34; see also A VI, I, 62.

67 *Notae ad J. Thomasium* (1663–1664), A VI, I, n. 58, 61.

68 "TH. Quid delectari? PH. Sentire harmonium," *Confessio philosophi* (1672–1673), A VI, 3, 116; cf. "Harmonia est perfectio cogitabilium quatenus cogitabilia sunt," *Elementa verae pietatis* (1677–1678), A VI, 4, 1359.

69 See Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 77, a. 4 ad 1.

70 See Goldenbaum 2009 and Manzo 2020 and for a thorough analysis of Leibniz's strategies and ambivalences in coping with Hobbes' theory of motivation and socialisation.

aphysical principle of the universal expressive connection among all substances, and, on the other, in the theory of perception as substantial action.[71] This theory conceives perception as the continuous representation of the universe – understood as the totality of extramental reality – within the unity of the soul, according to various degrees of obscurity and clarity, confusion and distinction. Some distinct modes of knowledge stem from these gradations and the different involvement of gnoseological faculties, namely natural perception, animal feeling, and thought or intellectual knowledge.[72]

Embedded within this metaphysical and epistemological architecture, true love appears far from being an idealistic or chimerical construct. Insofar as the soul unceasingly expresses the universe within itself, along with all its fluctuations in harmony and perfection, it becomes impossible to remain indifferent to the good that resides in enjoying the good of another for its own sake. When apprehended through a genuinely loving disposition, the pleasure of others – as a sign of increasing perfection within them – becomes an authentic 'constituent' of the representation of our own perfection[73] – an added degree of harmony within the universe as represented in our soul, whose necessary sensible correlate is joy.[74]

---

71 Even though widely attested earlier, the more concise and full-fledged exposition is *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison* (1714), GP VI, 598 ff. and the *Monadologie* (1714), GP VI, 607 ff.

72 See the explanation of the meaning of 'expression' in the correspondence with Arnauld: letter to Antoine Arnauld (September 1687), A II, 2, 231, and letter to Antoine Arnauld (9 October 1687), A II, 2, 240.

73 In fact, Leibniz claims that the representation of another's perfection is a perfection in its turn, see Grua, 582: "Le plaisir est le sentiment de quelque perfection, et cette perfection qui cause du plaisir se peut trouver non seulement en nous, mais encore ailleurs. Car lors que nous nous en appercevons, cette connoissance même excite quelque perfection en nous, parce que la representation de la perfection en est une aussi." For a thorough inquiry into Leibniz's conception of (intellectual) pleasure as perception of perfection, and a convincing reconciliation between intentional and non-intentional views, see Parvizian 2021. In this section I assume pleasure to be an essential dimension of representing a perfection. I also assume that emphasising the superiority of intellectual pleasure over the sensory one is not so relevant in this context.

74 "[…] The love of 'benevolence', which is the feeling we have for something by whose pleasure or happiness we are pleased or made happy […] fixes our view […] on the pleasure of others, but as something which produces or rather constitutes [*comme faisant ou plûtôt constituant le nôtre*] our own pleasure – for if it did not reflect back on us somehow we could not care about it, since it is impossible (whatever they say) to disengage from a concern for one's [*d'être detaché du bien propre*]," *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 163/NE,

A full-fledged examination of the metaphysical foundations of this supraindividual nature of pleasure as rooted in the general sense of perfection and need for more perfection inherent in the substances' representative action exceeds the scope of the present article.[75] However, for the purposes of the current inquiry, it is essential to underscore the role that Leibniz attributes to mutual recognition among rational moral agents in intensifying the experience of pleasure. A key passage from the *Elementa juris naturalis* illustrates this point with particular clarity:

> Pleasure, however, is doubled by reflection, whenever we contemplate the beauty within ourselves which our conscience makes, not to speak of our virtue. But as a double refraction can occur in vision, once in the lens of the eye and once in the lens of a tube, the latter increasing the vision of the former, so there is a double reflection in thinking. For every mind is something like a mirror, and one mirror is in our mind, another in the mind of someone else. So if there are many mirrors, that is, many minds recognising our goods, there will be a greater light, the mirrors blending the light not only in the eye but also among each other. The gathered splendor constitutes glory. There is an equal reason for deformity in the mind; [even though] otherwise there would be no shadows to be increased by the reflection of the mirrors.[76]

In line with the optical metaphor of double refraction, pleasure, therefore, is amplified not only by moral and aesthetic self-recognition, but also through the recognition of one's value by others. Taken as a regulative ideal, the mirroring among reciprocally loving minds is thus functional to the intensification of individual pleasure and to maximising the conciliation between psychological hedonism and genuine altruism.

By attributing supraindividual underpinnings to the experience of pleasure, Leibniz is able, at once, to preserve the core truth of psychological hedonism as a fundamental tenet of the philosophy of action, and to provide a metaphysical and affective foundation for forms of socialisation that surpass

163; "Our [own] good is no doubt the basis of our motives, but quite often we find not only our utility but even our pleasure in the good of another; and in this last case there is precisely what ought to be called disinterested love […]. Thus the felicity of another often becomes part of our own," GP III, 425/L, 630.

75 See Roinila 2016 for an account of the cognitive side of Leibniz's moral perfectionism. See also Kreymann 2023.

76 *Elementa juris naturalis* (1670–1671), A VI 1, 463/L, 137.

mutual fear as the primary social bond. If true pleasure, as the elemental basis of happiness, exhibits such a supraindividual structure, it follows that human beings must be naturally inclined to recognize and interpret the signs of others' pleasure and pain – conceived as natural marks of their respective good and evil, that is, of the increases or decreases in their perfection – and to allow themselves to be affected by them.

In the following texts, particularly those composed after 1700, I will argue that Leibniz tends increasingly to conceive of this inclination as embedded in sensibility.

In the *Nouveaux Essais*, the openness to perceive another's affective state is associated with the category of *tendresse* – a dispositional quality of perception that facilitates the sensible representation of the pleasure or pain of the beloved. As Leibniz writes:

> It seems to me, 'tenderness' is taken to be a quality which someone has while in love, making the lover sensitive to whatever good or harm comes to the beloved [*sensible aux biens et maux de l'objet Aimé*]. It appears to me that it is this quality that 'the map of Tenderness' fits, in that fine novel *Clelie* [Scudery].[77] Also, as charitable people love their neighbour with some measure of tenderness, they are sensitive to the good or harm of others.[78]

This form of affective receptivity is not limited to romantic affection but extends to the broader domain of charity, whereby sensitivity to the good or suffering of others constitutes a natural foundation for ethical responsiveness. *Tendresse*, in this sense, operates as a mediating disposition, attuned to the perception of others' flourishing or affliction, and thereby conducive to the emergence of moral sentiments.

In his review of Antoine La Fosse's tragedy *Thésée* (1701), Leibniz addresses the opposite disposition – namely, a resistance to being affected by others' suffering – which he characterizes as a 'thickening' of sensibility, a form of "firm-

77 Leibniz does not hide in any way his praise for the moral and educational potential of romances, especially those authored by Madeleine de Scudéry (with whom he exchanged letters and verses – see their correspondence in A I, 16), see i.e. A IV, 9, 894. See also A I, 14, 54–55 for the specific appreciation of de Scudéry's thoughts on the pure love issue.

78 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 215/NE, 215.

ness [*fermeté*]." In defending the author's controversial choice to conclude the tragedy on a happy note,[79] Leibniz writes:

> Il ne paroist point qu'il y ait de la fermeté à prendre plaisir aux malheurs. Au contraire il y a là dedans une passion qui a quelque chose d'inhumain et de farouche […]. Mais je trouve qu'il vaut mieux que les hommes n'ayent point cette fermeté qui les rend insensibles aux malheurs d'autruy[.] Car ils ne [se] laissent gueres conduire par la raison toute pure, et comme il leur faut des passions il vaut mieux qu'ils ayent les plus conformes à la raison et à leur devoir et par consequent, il n'est pas utile de leur apprendre à mepriser ces mouvemens que la nature leur a donnés pour le bien du genre humain; autrement il s'ensuivroit qu'il seroit encor louable de n'estre point touché de la mort d'un pere, ou d'un frere, car la difference n'est que dans le degré, et tous les hommes sont proches. J'avoue qu'il y a des employs où il est necessaire de s'accoustumer aux malheurs d'autruy. Mais ces emplois sont plus necessaires qu'ils ne sont beaux.[80]

Here Leibniz clearly claims that reason and passions are the two sources of ethical action. However, due to the limited motivating power of reason, it is preferable, he argues, to cultivate and encourage, among the human passional repertoire, those passions which serve as nature's "aids [*aides*]"[81] – pre-rational anticipations of reason's commands.[82] Ethopoietic and sociopoietic passions and inclinations, such as *tendresse*, should therefore be preserved from contempt, even when this contempt is aesthetically rationalized, as in the tragic pleasure derived from witnessing suffering. For Leibniz, indulging in the misfortunes of others – even in fictional settings – risks dulling the sociable inclinations that nature has instilled in the species for its preservation. Since all humans stand in a relation of universal kinship, the valorisation of insensibility, however contex-

79 In fact, in the *Preface* of the *Thésée*, La Fosse had justified his choice in the following terms: "Avec tous les égards que je dois aux sentimens d'un aussi grand homme qu'Aristote, & d'un Commentateur aussi éclairé que M. Dacier, j'oserai dir ici, qu'il n'est nullement nécessaire qu'une Piece ait une dénouement funeste, pour être patétique ; que c'est assez que dans le cours de l'intrigue, la crainte & la pitié y soient excitées par les périls où se trouvent les premiers Personnages, & que les larmes que nous arrache le plaisir de les en voir sortir heureusement, valent bien les larmes de tristesse que nous verserions à les y voir succomber," La Fosse 1747, 2 (unnumbered).

80 A IV, 9, 892–894. The literary backdrop of the review is probably Michel de Montaigne's *De la cruauté*. Cf. Montaigne 1967, XI, 180–181.

81 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 94/NE, 94.

82 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 94/NE, 94.

tually circumstantiated, ultimately fails to be morally justifiable. Finally, even though certain professions may require familiarity with others' suffering, such exposure is a matter of social necessity, not of intrinsic ethical excellence and beauty.

Other reflections of this kind appear in the favourable review to Shaftesbury's *Characteristicks of Men* annexed to a letter to Pierre Coste (1712),[83] who in fact had sent to Leibniz Shaftesbury's work in 1711. In this review Leibniz expresses a vigorous approval of the *Inquiry*, which he finds excellently congruent with his own ideas on the affective source of morality:

> the treatise entitled *An Inquiry concerning Virtue and Merit* is completely systematic and contains very sound opinions on the nature of virtue and of felicity, showing that the affections which nature has given us bring us not only to seek our own good, but also to achieve that of our relations, and even of society: and that one is happy when he acts according to his natural affections. It seems to me that I could reconcile this quite easily with my [own] language and opinions. In fact, our natural affections produce our contentment: and the more natural one is, the more he is led to find his pleasure in the good of others, which is the foundation of universal benevolence, of charity, of justice.[84]

Leibniz appears particularly receptive to Shaftesbury's notion that *being natural* – that is, acting in accordance with natural inclinations that lead us to seek the good of others without knowing the reason – produces happiness and is inherently pleasurable. This idea aligns closely with Leibniz's view that the pleasure derived from indulging natural affection constitutes the sensible mark of moral good.[85] In this respect, Shaftesbury's theory of natural affection is seen by Lei-

83 Letter to Pierre Coste (30 May 1712), GP III, 421–431. Leibniz's opinion on Shaftesbury did not remain a private communication, but widely circulated. In fact, in 1715, one year before Leibniz's death, Coste sent Leibniz's review to Samuel Masson, the editor of the *Histoire critique de la République des lettres, tant ancienne que modern*, who published it in volume 10, with the title *Eloges critique des Oeuvres de Milord Shaftsbury*, see Masson 1715, 306–327. In 1720, Leibniz's remarks were also collected in the anthology edited by Pierre Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces, sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton & autres auteurs célèbres*, with the title *Jugement sur les Oeuvres de M. le Compte de Shaftesbury*, see Des Maizeaux 1720, II, 269–286.

84 GP III, 428/L, 632.

85 Leibniz's appreciation of Shaftesbury's *Characteristicks* is such that he ends the review by recommending a French translation of the work (see GP III, 431). See also the words of

bniz as an antechamber to the higher ideals of charity, understood as universal love, and of justice, conceived as the rational and prudential modulation of philanthropic inclinations, in accordance with the degree of relational intimacy and proximity between the agent and the recipients of their loving affection.[86]

Leibniz's remarks on Shaftesbury's *Characteristicks* also emphasize the ambivalent role of culture in relation to these natural moral dispositions:

> Excellent things are said about the natural inclinations (pp. 214ff.), and nothing is as plausible as the examples which are given of animals. Because of their artificial way of life, men have unfortunately largely lost their natural instinct for adjustment to the physical. Perhaps the savages surpass us in this. But we have maintained superiority in morals, and fortunately reason and feeling [*la raison et le sentiment*] concur here.[87]

These lines echo, on the side of physical instincts, concerns already present in the *Nouveaux Essais*, where Leibniz had stressed the power of custom to distort socio-moral natural dispositions:

> these instincts do not irresistibly impel us to act: our passions lead us to resist them, our prejudices obscure them, and contrary customs distort them. Usually, though, we accede to these instincts of conscience, and even follow them whenever stronger feelings do not overcome them. The largest and soundest part of the human race bears witness to them. […] Custom, tradition and discipline play their part, but natural feeling is what causes custom to veer mainly in the right direction as regards our duties.[88]
>
> […]
>
> Innate ideas and truths could not be effaced, but they are obscured in all men (in their present state) by their inclination towards the needs of their bodies and often still more by supervening bad habits.[89]
>
> […]

---

sympathy addressed to Shaftesbury in the letter to Thomas Burnet (23 August 1713), GP III, 327.

86 "For, as I have explained in the Preface to my *Codex,* cited above, justice is at bottom nothing else than charity conformed to wisdom. It is only reluctantly, and for a greater good, that justice sometimes obligates [us] to do evil. Wisdom ordains that this benevolence have its degrees: and as the air, though it extends all around our globe, to a great height, has more body and density near us than has that which is in the high regions of our atmosphere, one can say as well that the charity which bears upon those who most nearly touch us, must have more intensity and more force," GP III, 428–429/L, 632–633.

87 GP III, 431/L, 634.

88 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 92–93/NE, 92–93.

89 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 100/NE, 100.

> And even men ought to pay more attention to these instincts: they occur in humans as well, though our artificial way of life has almost wiped out most of them.[90]

This recognition of the potentially distorting influence of culture and custom leads Leibniz to conceive of education as a 'reason-driven orthopedy' of the human natural endowments – that is, a discipline aimed at guiding the natural affective dispositions towards the full and physiological expression of their inner pre-rational ethopoietic and sociopoietic potential. In fact, in his pedagogical writings, alongside the call to justice as the virtue responsible for maximising benevolence and minimising harm, Leibniz strongly advocates for an education based on compassionate and anti-cruelty moral attitudes to be extended to both human[91] and non-human animals.[92]

6. Conclusion

In this article I have addressed the elements of Leibniz's moral psychology indicating an explicit thematisation of empathy and sociomoral inclinations to be

90 *Nouveaux Essais*, A VI, 6, 351/NE, 351.

91 "Voicy en peu de mots des marques et des effects de la bonté[.] C'est De la bonté qu'il vient, qu'on tache d'obliger le plus qu'il est possible et de faire le moins de mal qu'on peut, et jamais du mal que pour un plus grand bien, et même s'il est possible pour le bien de ceux à qui on est forcé de faire mal[.] Et qu'en tachant de faire du bien autant qu'il est possible ce soit d'une maniere qui rende ceux à qui on le fait, ou meilleurs ou plus utiles. Ainsi on est juste et charitable, on se met à la place d'autruy. Et bien loin d'aimer les spectacles cruels ou de prendre plaisir aux maux on voudroit comme Titus que personne ne partit mécontent de nous ; et que même loin de nous, il n'y eut point de miserable à nostre portée. On n'aime pas les medisans ny les medisances, on n'adjoute point de foy à ce qu'on avance contre les gens, qu'apres des bonnes preuves, on leur donne occasion de se justifier, on est tousjours plus prest à excuser, et regarder les choses et les personnes du bon costé," *Réflexions sur l'education du prince royal* (1703), A IV, 10, 278–279.

92 "La chasse […] est un exercice guerrier […] qui à mon avis demande un peu de moderation, sur tout à l'egard d'un jeune prince car elle peut contribuer à rendre farouche et sanguinaire. Et l'on sait que Ceux qui font souffrir les animaux comme les chasseurs et les bouchers, ont moins de disposition à avoir pitié des maux des hommes : principalement lors qu'on tourmente une beste comme de sang froid, et hors de la chaleur du combat; et quand ce sont des animaux sans resistance," *Réflexions sur l'education du prince royal* (1703), A IV 10, 283; "apres cela on l'entretiendra dans une gayeté d'esprit, mais sans malice, en se donnant bien de garde de faire des pieces aux gens et mêmes aux animaux pour le diverter," *Lettre sur l'education d'un prince* (1685–1686), A IV, 3, 549.

affected by others' pleasure and pain as endowed with a significant normative role. In particular, I have contended that, while providing the right metaphysical backdrop in which empathic relations are embedded, Leibniz's use of the sympathy terminology lacks a direct moral function. Through an alternative terminology, under which there are layered impulses from different philosophical traditions, Leibniz articulates a conception of empathy that is both cognitive and affective, ultimately rooted in a natural disposition toward care and tenderness and having the feeling of pleasure as its connotative mark. These affective inclinations, far from being morally neutral, are integrated into a complex moral epistemology that combines sentimental motivation, grounded in nature, with rational justification. These sociable, loving and caring inclinations represent the precultural level of the reconciliation of hedonistic impulses with genuine altruism, which Leibniz imagines fully realized in disinterested love and notably in charity as universal love. These natural affections presuppose a sensitivity to the pleasure and suffering of others, embedded in a supraindividual structure of pleasure and in the tendency to take part in others' perfections inherent in the representative life of minds. This view, I have argued, positions Leibniz as a crucial transitional figure between the Christian Scholastic and Renaissance moral legacies and the emerging British theories of moral sense – particularly Shaftesbury's – thus earning him a place in the prehistory of modern sentimentalist ethics.

Miriam Aiello

ILIESI - Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee*

* miriam.aiello@iliesi.cnr.it; Consiglio Nazionale delle Ricerche/Scienze umane e sociali, patrimonio culturale, ILIESI - Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, Italia. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2751-8128.

BIBLIOGRAPHY

Aiello 2022 = Miriam Aiello, "Istinti di socievolezza. Estetica e psicologia morale degli affetti altruistici in Leibniz," *Lebenswelt* 20 (2022), 1–29. DOI: 10.54103/2240-9599/21056.

AT = René Descartes, *Œuvres*, ed. Charles Adam, Paul Tannery, Paris, Cerf, 1897–1913.

Brown 1995 = Gregory Brown, "Leibniz's Moral Philosophy," in Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, 411–441, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Brown 2011 = Gregory Brown, "Disinterested Love: Understanding Leibniz's Reconciliation of Self- and Other- Regarding Motives," *British Journal for the History of Philosophy* 19 (2011), 265–303.

Cureau de La Chambre 1667 = Marin Cureau de La Chambre, *Discours de l'amitié et de la haine qui se trouvent entre les animaux*, Paris, Barbin, 1667.

Devaux 1682 = Jean Devaux, *Le Médecin de soy-même ou Art de se conserver la santé par l'instinct*, Leyde, De Graef, 1682.

Ebbersmeyer 2012 = Sabrina Ebbersmeyer, "Leibniz on the Passions and the Dynamical Dimension of the Human Mind," in Sabrina Ebbersmeyer (ed.), *Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, 139–160, Berlin, De Gruyter, 2012.

Fénelon 1697 = François de Fénelon, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, Paris, Pierre Aubouin, 1697.

Goldenbaum 2009 = Ursula Goldenbaum, "It's Love! Leibniz's Foundation of Natural Law as the Outcome of His Struggle with Hobbes' and Spinoza's Naturalism," in Mark Kulstad, Mogens Lærke, David Snyder (eds.), *The Philosophy of the Young Leibniz*, 189–201, Stuttgart, Steiner, 2009.

Horowska 2017 = Aleksandra Horowska, "*Iustitia ut caritas sapientis*: The Relationship between Love and Justice in G. W. Leibniz's Philosophy of Right," *Roczniki Filozoficzne* 65 (2017), 185–204.

Huygens 1893 = Christiaan Huygens, *Œuvres complètes. Tome V. Correspondance 1664-1665*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1893.

Jaffro 2000 = Laurent Jaffro, "Introduction," in Laurent Jaffro (ed.), *Le Sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, 6–12, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

Jorati 2014 = Julia Jorati, "Leibniz's Twofold Gap Between Moral Knowledge and Motivation," *British Journal for the History of Philosophy* 22 (2014), 748–766.

Jorgensen 2016 = Larry M. Jorgensen, "Sensation, Reason, and Instinct in the *Nouveaux Essais*," in *X. Internationaler Leibniz-Kongress, Für unser Glück oder das Glück anderer. Band 5*, 15–27, Hildesheim, Olms, 2016.

Kreymann 2023 = Lena Kreymann, "A Leibnizian Theory of Empathy," in *Vorträge des XI. Internationalen Leibniz – Kongresses*, 1247–1260, Hannover, Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover, 2023.

La Fosse 1747 = Antoine de La Fosse, *Les Œuvres de Monsieur de La Fosse, nouvelle édition, revue, corrigée & augmentée de ses Poésies diverses. Tome premier*, Paris, Compagnie des Libraires Associés, 1747.

Lamarra 1995 = Antonio Lamarra, "Notes on Reason and Instinct in the *Nouveaux Essais*," in *Leibniz und Europa: Vorträge, VI. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 18. bis 23. Juli 1994. Teil 2*, 198–205, Hannover, LeibnizGesellschaft, 1995.

Leibniz 1700 = Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Mantissa Codicis juris gentium diplomatici*, Hanoverae, G. Freytagi, 1700.

Leibniz 1875–1890 = GP = Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Carl I. Gerhardt, Berlin, Weidmann, 1875–1890.

Leibniz 1923– = A = Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt-Leipzig-Berlin, Akademie Verlag, 1923–.

Leibniz 1948 = Grua = Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre,* ed. Gaston Grua, Paris, Presses universitaires de France, 1948.

Leibniz 1969 = L = Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, ed. and transl. Leroy E. Loemker, Dordrecht, Reidel, 1969.

Leibniz 1996 = NE = Gottfried Wilhelm von Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, ed. and transl. Peter Remnant, Jonathan Bennett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Leibniz 2006 = DA = Gottfried Wilhelm von Leibniz, *The Art of Controversies*, ed. and transl. Marcelo Dascal, Quintín Racionero, Adelino Cardoso, Dordrecht, Springer, 2006.

Des Maizeaux 1720 = Pierre Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces, sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton & autres auteurs célèbres*, Amsterdam, Duvillard & Changuion, 1720.

Manzo 2020 = Fiorenza Manzo, "How Sincere Was Leibniz's Criticism of Hobbes's Political Thought?," *The Leibniz Review* 30 (2020), 29–60.

Masson 1715 = Samuel Masson (ed.), *Histoire critique de la République des lettres, tant ancienne que moderne. Tome X*, Amsterdam, Jacques Desbordes, 1715.

Mercer 2015 = Christa Mercer, "Seventeenth-Century Universal Sympathy: Stoicism, Platonism, Leibniz, and Conway," in Eric Schliesser (ed.), *Sympathy: A History*, 107–138, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Montaigne 1967 = Michel de Montaigne, *Œuvres complètes*, ed. Robert Barral, Pierre Michel, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

Naaman-Zauderer 2006 = Noa Naaman-Zauderer, "Rethinking Leibniz's Notions of Justice, Love and Human Motives," in Herbert Breger, Jürgen Hernst, Sven Erdner (eds.), *Einheit in der Vielheit: Vorträge; VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 24. bis 29. Juli 2006. Teil 2*, 671–676, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2006.

Naaman-Zauderer 2008 = Noa Naaman-Zauderer, "The Place of the Other in Leibniz's Rationalism," in Marcelo Dascal (ed.), *Leibniz: What Kind of a Rationalist?*, 315–327, Dordrecht, Springer, 2008.

Parvizian 2021 = Saja Parvizian, "Leibniz on Intellectual Pleasure, Perception of Perfection, and Power," *Theoria* 87 (2021), 600–627.

Phemister 2016 = Pauline Phemister, *Leibniz and the Environment*, New York, Routledge, 2016.

Piro 1999 = Francesco Piro, "Leibniz and Ethics: The Years 1669–1672," in Stuart Brown (ed.), *The Young Leibniz and His Philosophy*, 147–167, Dordrecht, Kluwer, 1999.

Piro 2024 = Francesco Piro, "*La place d'autruy*: Etica filantropica e immaginazione morale in Leibniz," *Dianoia* 40 (2024), 33–48.

Poser 2008 = Hans Poser, "Innate Ideas as the Cornerstone of Rationalism: The Problem of Moral Principles in Leibniz's *Nouveaux Essais*," in Marcelo Dascal (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, 479–494, Berlin, Springer, 2008.

Roinila 2013 = Markku Roinila, "Leibniz and the *Amour Pur* Controversy," *Journal of Early Modern Studies* 2 (2013), 35–55.

Roinila 2016 = Markku Roinila, "Leibniz's Passionate Knowledge," *Blityri* 1–2 (2016), 75–85.

Roinila 2019 = Markku Roinila, "Common Notions and Instincts as Sources of Moral Knowledge in Leibniz's *New Essays on Human Understanding*," *Journal of Early Modern Studies* 8 (2019), 141–170.

Une passion genrée ? L'itinéraire de la compassion dans la littérature médico-philosophique moderne (1660-1780)

Elena Muceni

Abstract: Compassion is mentioned and studied within 17th- and 18th-century philosophical and medical literature as an emotional phenomenon. The advent of iatrophysics in explaining bodily functions, and the adoption of vitalist approaches, appear to have strongly influenced its conceptualisation. This study offers a historical overview, analysing a series of explanations and definitions of compassion formulated between 1660 and 1780 within various cultural contexts. The author detects a process of progressive genderisation of compassion, similar to that undergone by other passions, which were divided up during the Enlightenment into a kind of taxonomy of feelings. The article concludes by examining empirical psychological studies to show how this gendered categorisation of the emotional universe, fuelled by modern medical literature, still influences our perception of the self and otherness.

Keywords: pity; women; iatrophysics; vitalism; Pierre Petit; Nicolas Malebranche; Marin Cureau de La Chambre; Jean Besse; René Descartes; Johann Junker; David Hartley; Pierre Roussel; Paul-Victor de Sèze.

English title: *A Gendered Passion? The Path of Pity and Compassion in Modern Medical-Philosophical Literature (1660–1780)*

C'est en vertu de sa nature de phénomène passionnel – bien que *sui generis*, puisque « transitif » et non pas direct – que la compassion trouve sa place dans la réflexion philosophico-médicale des siècles XVIIe et XVIIIe. Sa conceptualisation paraît avoir été fortement orientée d'abord par l'avènement de l'iatromécanique dans l'explication des fonctions de l'organisme et, ensuite, par l'adoption d'approches vitalistes, heuristiquement animées par des critères finalistes. Engagés dans la tentative de définir un substrat organique ou de cerner une faculté de l'esprit dans lesquels ancrer le fonctionnement de la compassion, les médecins-philosophes de cette époque ont accueilli des suggestions de la biologie aristotélicienne et de la médecine hippocratique et galénique qui ont favorisé insensiblement une caractérisation genrée de ce phénomène. La présente étude propose un itinéraire historique qui se déploie à travers l'analyse d'une série d'explications et de définitions de la compassion formulées entre les

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII14 – CC BY

années 1660 et 1780, dans des contextes culturels différents. Ce parcours dessine un processus de sexuation progressive de la compassion – reposant sur un fondement prétendument scientifique –, analogue à celui dont ont fait l'objet d'autres passions, départagées, au siècle des Lumières, à l'intérieur d'une sorte de taxonomie du sentiment. Transmise comme un héritage culturel, cette catégorisation genrée de l'univers émotionnel paraît influencer, aujourd'hui encore, notre perception de l'individu et de la société.

1. Les deux macro-paradigmes philosophiques de la compassion à l'époque moderne : « par fiction » et « par contrecoup »

Comme l'ont déjà mis en évidence plusieurs travaux[1], et comme le suggère la juxtaposition d'études ponctuelles consacrées à la conception de la compassion chez différents auteurs[2], de multiples modèles interprétatifs du fonctionnement de ce phénomène émotionnel coexistent à l'époque moderne. Nous croyons, comme nous l'avons argumenté en détail dans une précédente étude[3], que la panoplie des explications offertes par les philosophes et les médecins-philosophes du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle peut être ramenée à deux macro-paradigmes principaux, qui, bien qu'alternatifs sur le plan théorique, ont été parfois adoptés conjointement, surtout à partir des années 1750[4].

La compassion étant communément appréhendée comme une forme de douleur ou de tristesse « transitive », déclenchée par la perception ou la consi-

1 Une classification est proposée par exemple par Jonathan Lamb (Lamb 2009), qui, à partir d'une analyse de la littérature anglophone du XVIII^e^ siècle (à la fois « scientifique » et de fiction), a retracé cinq « modèles » de la compassion : *mechanical, sociable, theatrical, complete* et *horrid*. Une autre taxonomie est proposée par Mauro Simonazzi (Simonazzi 2023), qui, dans le même contexte culturel, cerne également cinq modèles, tous interprétés comme des réactions à Hobbes : « modèle autoréférentiel », « modèle organique », « modèle mécanique », « modèle ethnique-anthropologique », « modèle éthique-psychologique ».

2 Dans les dernières années, plusieurs travaux sur les conceptions de la compassion élaborées par des auteurs modernes ont été publiées ; nous signalons, en particulier Andrault, Bayle 2022 ; Ibbet, Steenberh 2021 ; Ibbet 2018 ; Hanley 2017 ; Punter 2014 (chap. 4, 5, 6, 7) ; García-Baró, Villar Ezcurra 2008 (chap. 1, 7, 8).

3 Muceni 2025b.

4 On peut le voir, par exemple dans la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, qui adopte principalement une explication basée sur le travail de l'imagination, mais prend également en compte les mécanismes de la contagion de la douleur à travers la vue et l'ouïe (chap. 3).

ricevuto: 31/03/2025 – accettato: 17/09/2025 – pubblicato: 05/12/2025

dération de la souffrance d'un autre individu, les explications concernant la manière dont cela se produit nous paraissent adhérer tantôt à un modèle « psychique », issu de la tradition aristotélicienne et dont Hobbes peut être désigné comme l'ambassadeur le plus influent[5] ; tantôt à un modèle « physique » qui, tirant son inspiration du mécanisme, ancre la compassion dans le corps, et dont Malebranche nous semble avoir été l'un des fauteurs principaux[6]. Le premier modèle place l'imagination et, parfois, une forme d'évaluation rationnelle, au centre du fonctionnement de la compassion, interprétée comme l'effet d'une identification avec l'autre qui ne se produit pas toujours (et qui ne peut pas être intraspécifique) ; le second interprète la compassion comme l'effet d'une sorte de loi mécanique en vertu de laquelle les corps transmettent et reçoivent – même entre différentes espèces – des sensations douloureuses, sans que la conscience ou la volonté individuelles soient impliquées (au moins au début du processus).

2. Pierre Petit et le substrat physiologique de la compassion « mécanique »

C'est sans doute ce dernier paradigme qui est le plus souvent adopté et adapté dans la littérature et la philosophie médicale de la seconde moitié du XVII^{e} siècle, profondément influencée, en France comme en Angleterre, par les paradigmes de l'iatromécanique. À l'intérieur de cette perspective – qui tend à traduire les analyses psychologiques de la compassion en explications physiologiques – la caractérisation du « substrat » organique qui subit la passion (de l'autre) et d'où surgit la passion secondaire, vécue par le sujet compatissant, s'avère crucial.

Ce dispositif explicatif est bien exemplifié dans l'ouvrage *De lacrymis* (1661)[7] de Pierre Petit, un médecin diplômé de l'école de Montpellier[8]. Dans le troi-

5 Celui-ci, dans les *Elements of Law* définit la compassion (*pity*) comme « imagination or fiction » ; pour une analyse ponctuelle nous renvoyons à Kemp 1982. Sur l'origine aristotélicienne de cette définition voir Lobis 2015 (106), qui compare la définition de la compassion insérée dans les *Elements* avec un passage de la *Rhétorique* d'Aristote que Hobbes avait traduite en anglais (Hobbes 1637).

6 Muceni 2025b.

7 Petit 1661.

8 Petit (1617-1687) est plus connu pour son activité de latiniste et de poète que pour sa contribution dans le domaine de la médecine. Bien qu'il adopte des explications mécaniques, sa position vis-à-vis du cartésianisme est ambiguë car, par exemple, dans *De motu animalium spontaneo* (Petit 1660) il défend Aristote contre Descartes. Son ouvrage médical le plus célèbre est *De nova curandorum morborum ratione per transfusionem sanguinis* (Petit

sième livre de cette étude se trouve une digression sur le phénomène de la compassion « indirecte » – suscitée par le biais de l'imagination[9] –, stimulée par la lecture ou l'écoute de récits tristes, qui provoquent la pitié et excitent les larmes. L'auteur formule à ce sujet deux questions principales : *Cur auditus an lectio rerum miserabilium lacrymas excutiat*[10] et *Cur viri boni ad flendum natura aptiores*[11] – pourquoi lire ou écouter des choses tristes fait pleurer et pourquoi les hommes (mâles) de bien sont naturellement plus enclins à pleurer.

À la première question, formulée à partir d'un constat étayé sur des témoignages littéraires[12], l'auteur répond que l'imagination a le pouvoir de rendre la scène que nous lisons ou entendons aussi vive que si elle se déroulait actuellement devant nos yeux, de sorte qu'elle exerce le même effet que si elle était réelle. Concernant la seconde question – pourquoi les hommes de bien pleurent-ils, comme l'attestent, encore une fois, les exemples tirés des lettres classiques – l'auteur avoue que cela semble compromettre un principe établi dans les sections antécédentes de son essai, à savoir que les larmes sont généralement la manifestation d'une *imbecillitas*, une faiblesse ou une fragilité, propre aux femmes, aux enfants et aux hommes âgés[13].

Pour quelle raison, donc, certains hommes qui sont, au contraire, forts et sages, pleurent-ils ? Certes, remarque Petit, ce penchant ne se manifeste pas chez tous les hommes vertueux : Socrate, par exemple, n'a pas été troublé par la mort de ses amis, et d'autres philosophes de renom, tels que Diogène, Pyrrhon et Héraclite, ont fait preuve de cette même imperturbabilité. Cependant, on peut déceler une forte sensibilité pour le malheur des autres chez Platon ou Cicéron, ainsi que chez des figures de grand courage viril comme les héros homériques[14]. L'explication avancée à ce propos par l'auteur fait appel à un postulat de physiologie issu de la tradition aristotélicienne : en empruntant au

1667), où il s'oppose au recours aux transfusions sanguines.

9 Ici, l'imagination ne remplit pas la fonction de rendre possible l'identification à l'autre comme chez Hobbes, mais permet de percevoir l'image lue, ou le récit entendu, comme s'ils étaient réels et présents.

10 Petit 1661, 159.

11 Petit 1661, 164.

12 En particulier celui de Cicéron qui, dans *De natura deorum*, déclarait s'émouvoir régulièrement en relisant chez Platon l'épisode de la mort de Socrate (*ibid.*).

13 Petit 1661, 147 et *sqq*.

14 *Ibid.*, 167.

De anima la thèse d'une relation de proportionnalité inverse entre l'intelligence et la dureté de la chair, Petit déclare « plausible » que les hommes dont la chair et, en particulier, le cœur[15] sont mous soient plus susceptibles de participer aux souffrances de leurs semblables[16]. La *mollities* (mollesse) rendrait ainsi les hommes bénins, compatissants (*misericordes*) et enclins aux larmes, tandis que, à l'inverse, la dureté et la sécheresse du cœur rendrait les hommes féroces et cruels[17]. Ce qui est mou, explique Petit, est en effet plus sujet aux impressions et aux mouvements, alors que ce qui est dur est aussi inflexible. L'équation entre la « dureté du cœur » et la cruauté serait, de surcroît, attestée par l'observation : les autopsies pratiquées sur les cadavres d'individus méchants et intrépides, rappelle le médecin, ont plusieurs fois montré que le cœur de ces hommes était non seulement musclé et dur, mais aussi poilu (*cor pilosum, hirsutum*)[18].

3. Le « contrecoup » de Malebranche et de Jean Besse

Une explication alternative du fonctionnement de la compassion, qui adhère également à un paradigme de type mécanique, est celle formulée, treize ans plus tard par Malebranche[19] dans *De la recherche de la vérité* (1674), un ouvrage qui a connu un énorme retentissement aussi bien en France qu'à l'étranger[20].

---

15 Qui est pour lui le siège du bon sens et le principe de toutes les fonctions du corps.

16 « Verisimile autem est tales maxime esse, qui mollem carnem habent […] molles autem carne intelligit potissimum, qui cor molle habent, quod sensus communis seu tactus organum et omnium fonctionum principium ab eodem constituitur […] Mea igitur sententia est bonos promptiores ad flendum esse quia cor mollius habent: quod enim tale est, ubi quid triste accidit, citius magisque contrahitur: qua contractione lacrymas exprimi » (*ibid.*, 169 et 171).

17 « Ut igitur cordis duritia et siccitas truces et efferos facit ; sic mollities humanos, misericordes, lacrymas facile fundentes. Quod enim molle est, facilius pati et moveri potest: contra durum inflexibile est » (*ibid.*, 170).

18 « Perpetuoque observatum est improbos audacissimosque fuisse, quibus post mortem apertis, cor pilosum inventum esset » (*ibid.*). L'image du cœur poilu pourrait venir de l'interprétation fantaisiste d'une anomalie anatomique (péricardite fibrineuse) ; elle aura une certaine fortune dans la littérature italienne du XIX^e^ siècle (elle est reprise notamment par Manzoni).

19 À propos de la réputation scientifique de Malebranche, rappelons qu'il fut reçu membre honoraire de l'Académie des Sciences de Paris en 1699.

20 Grâce notamment à de nombreuses éditions et réimpressions ainsi qu'à ses traductions en latin et en anglais.

La légende veut que l'Oratorien ait découvert sa vocation pour la philosophie en 1664, en feuilletant l'*Homme* de Descartes[21] annoté par Louis de La Forge, augmenté de la *Description du corps humain*. *De la recherche de la vérité* est un traité de philosophie de l'esprit qui s'alimente de la littérature médicale, où convergent les suggestions d'auteurs appartenant à différentes écoles, tels que La Forge (Saumur), Willis (Oxford) et, encore, Cureau de La Chambre (Montpellier) ; le texte a d'ailleurs été lu et discuté par les médecins, comme l'atteste le débat enflammé sur le pouvoir de l'imagination maternelle sur le fœtus, dans lequel il est régulièrement cité[22]. L'étude des mécanismes de la compassion est, précisément, un prolongement du discours sur l'imaginationisme exposé dans le deuxième livre, au sein de l'analyse du fonctionnement de l'imagination.

Dans ses interprétations anatomiques et physiologiques, Malebranche adhère, comme on le sait, au système cartésien des esprits animaux, dont les flux détermineraient mécaniquement non seulement les mouvements de l'organisme et les passions, mais aussi les pensées, les sensations et les souvenirs, reliés, dans ce système, aux « traces du cerveau »[23]. Bien qu'il attribue à la compassion une finalité théologique, l'auteur donne une lecture radicalement matérielle de ce phénomène, qu'il approche comme un mécanisme physiologique et immanent, dans lequel n'interviennent ni l'imagination, ni la réflexion rationnelle, ni la volonté. Dans le *Traité de morale*, Malebranche emprunte à La Forge une métaphore musicale[24] pour expliquer comment cette communication est possible :

> Nôtre machine est montée sur ce ton-là. Deux luts d'accord rendent un même son. Lors qu'ils sont en présence on ne peut toucher l'un sans ébranler l'autre […] qui touche l'un, ébranle l'autre […] par une espèce de contrecoup […]. C'est la machine qui jouë son jeu[25].

21 Nous parlons de légende, car ce texte circulait déjà largement, avant sa publication en 1664, en forme manuscrite. Voir Strazzoni 2025.

22 Voir Muceni 2018 ; Rioux-Beaulne 2012 ; Wilkin 2008. À titre d'exemple, voici quelques dissertations et traités médicaux où Malebranche est considéré comme une source sur ce sujet d'embryologie : Salzmann 1719 ; Blondel 1727 ; Krause 1756 ; Tacconi, Bazzani 1751.

23 Sur les théories qui expliquent les changements dans le corps ainsi que les phénomènes « psychiques » à travers les mouvements des esprits animaux voir, en particulier, Louis-Courvoisier, Kleiman-Lafon 2018 ; Smith, Frixione, Finger, Clower 2012 ; Sutton 1998.

24 La Forge utilise la même métaphore dans l'*Homme* pour expliquer les mécanismes imitatifs. Voir Descartes 1664, 359-360.

25 Malebranche 1966, 205.

Partant de cette intuition, Malebranche imagine que toutes les passions sont contagieuses, puisque chaque homme est capable :

> d'agiter les autres de la même passion dont il est émû. Car comme les hommes & les animaux tiennent ensemble par les yeux & par les oreilles, lors que quelqu'un est agité, il ébranle nécessairement tous ceux qui le regardent & qui l'entendent, & il fait naturellement sur leur imagination une impression qui les trouble & qui les intéresse à sa conservation[26].

À l'intérieur de cette conception, la compassion est donc décrite comme un « contrecoup », que le sujet « subit » lorsqu'il perçoit les symptômes de la souffrance d'un autre être (humain ou animal) se manifestant visuellement ou auditive, par exemple, lorsque l'on entend des cris. Ce cri, explique Malebranche,

> entre infailliblement dans les oreilles de ceux qui sont assez proches, pour donner le secours dont on a besoin. Il les pénetre ce cri, & se fait entendre à eux de quelque nation & de quelque qualité qu'ils soïent ; car ce cri est de toutes les langues & de toutes les conditions, comme en effet il en doit être. Il agite le cerveau & change en un moment toute la disposition du corps de ceux qui en sont frappez[27].

Ce « contrecoup » comporte donc un « ébranlement » ou une « agitation » dans le cerveau de « l'observateur », ainsi qu'une perturbation dans la distribution ordinaire de ses esprits animaux, comme le montrent aussi les effets produits par une stimulation visuelle, qui relèvent de la compassion: « l'expérience nous apprend que lorsque nous considérons avec beaucoup d'attention quelqu'un que l'on frappe rudement, ou qui a quelque grande playe, les esprits se transportent avec effort dans les parties de nôtre corps qui répondent à celles que l'on voit blesser dans un autre »[28]. De même, l'expression du désespoir aperçue sur un visage suscite infailliblement la pitié, au point que, si cette détresse se dégage visiblement de l'ennemi pendant la bataille, elle a le pouvoir de désamorcer chez son bourreau le mouvement de la cruauté, soutenu par une cer-

26 Malebranche 1963, 145.
27 *Ibid.*, 116.
28 Malebranche 1962, 236.

taine distribution des esprits animaux[29]. Or, cette correspondance entre stimuli sensibles, émotions et dispositions corporelles est assurée pour Malebranche par le rapport établi par la volonté éternelle du Créateur entre certaines idées et les traces cérébrales correspondantes, comme on l'a dit, dans lesquelles se répandent, régulièrement ou exceptionnellement, les esprits animaux : de même que les impressions sensibles (traces) que la vue d'une montagne imprime sur les fibres du cerveau sont associées à certaines idées, les cris d'un homme produisent mécaniquement des traces qui éveillent simultanément une idée de douleur et un sentiment (une passion, plus exactement) de compassion.

La même explication physiologique se retrouve, enrichie de nuances qui tendent vers une interprétation moins immanente et irrationnelle du phénomène, sous la plume de Jean Besse, un autre représentant de l'école montpelliéraine, reçu médecin à Paris en 1713 et choisi plus tard comme médecin personnel par Elisabetta Farnèse[30]. Dans son *Traité physique des passions de l'homme* (1699)[31] celui-ci écrit que les signes extérieurs de la souffrance d'un être humain impriment l'image de l'objet dans le cerveau de l'observateur et ils y forment des traces « liées à celles de la tristesse et de l'affliction »[32]. Ces traces, à leur tour, font affluer les esprits animaux dans les nerfs des poumons et du cœur pour engendrer une émotion de tristesse et de compassion. C'est de cette manière que les passions tristes ou douloureuses se communiquent, comme le médecin le souligne encore dans sa *Recherche analytique de la structure du corps humain* (1702), où l'on lit :

---

29 C'est un aspect qui rend « incommensurables » l'explication de Malebranche et celle de Hobbes, car pour ce dernier la pitié est moindre quand nous croyons que le sujet qui souffre a « mérité » cette souffrance – comme c'est le cas pour notre ennemi. Pour Malebranche, la vue de l'effroi sur le visage d'un homme « arrête dans l'ennemi même qui en est frappé, les mouvements des esprits & du sang qui le portoient à la vengeance […] les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étoient pas capables un moment auparavant : de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvemens de compassion, qui inclinent naturellement son ame à se rendre aux raisons de la charité & de la miséricorde » (Malebranche 1963, 149).

30 Une notice sur ce médecin (1670 ?-post 1725), aujourd'hui peu connu (sauf pour sa controverse avec Jean-Claude-Adrien Helvétius), se trouve dans Dulieu 1983, t. III, 839.

31 Besse 1699. Puisque nous n'avons pas trouvé cette édition, nous allons prendre pour référence Besse 1702a.

32 Besse 1702a, 123.

> À l'aspect d'une personne qui souffre, qu'il est dans la crainte ou dans la tristesse, nous prenons les mêmes airs que la personne que nous voyons, & tous nos sens entrent dans des mouvemens & situations entièrement conformes à ce qui nous paroit dépeint sur sa face[33].

À la base de la compassion, il faut cependant supposer, pour Besse, la présence de deux traces qui se superposent entre elles, car « l'idée et la trace du patient ne sont pas l'idée et la trace du mal qui l'accable »[34] : ce principe permet d'établir que la compassion est suscitée chez l'observateur uniquement par certains individus et non, selon un pur mécanisme, par tous les hommes, comme le suggérait Malebranche.

La solution de la « double trace », dont l'une correspond à l'importance que la personne souffrante a pour nous, permet également à Besse de récupérer la définition traditionnelle et cartésienne de la compassion comme mélange d'amour et de tristesse[35]. C'est également à travers l'idée de la superposition des traces que le médecin explique pourquoi les animaux qui (quoiqu'insensibles) montrent les mêmes signes de compassion que les humains, par exemple en portant secours à leurs petits, sont cependant indifférents à la détresse des individus appartenant à d'autres espèces[36]. Notons que le fait que cette compassion « par contrecoup » agisse chez les animaux, considérés par Besse comme des machines, confirme sa nature de mécanisme pur[37], dans lequel la conscience n'est impliquée chez l'humain qu'*a posteriori*, comme Malebranche l'avait affirmé avec une formule à l'emporte-pièce : la « compassion dans les corps produit la compassion dans les esprits »[38].

Besse se montre conscient du fait que son explication, qui mobilise l'ingrédient de « l'amour », se heurte au cas de la miséricorde pour l'ennemi mentionné par Malebranche, car il s'empresse de mentionner ce « cas d'étude », en

33 Besse 1702b, 91.
34 *Ibid.*
35 Dans *Les Passions de l'âme*, à l'article CLXXXV, Descartes écrit : « La Pitié est une espèce de Tristesse, meslée d'Amour ou de bonne volonté envers ceux à qui nous voyons souffrir quelque mal, duquel nous les estimons indignes » (Descartes 2003, 396).
36 Besse 1702a, 125.
37 L'affection des animaux pour leurs petits, ainsi que celle que nous avons pour les personnes auxquelles nous sommes liés, serait aussi « mécanique ».
38 Malebranche 1962, 237.

avançant une solution *ad hoc*. Si le visage de l'ennemi déformé par la terreur peut freiner la rage de la personne qui menace sa vie c'est parce que :

> les traits du miserable, communiquent avec [les traces] qui reveillent l'idée d'un grand mal; & parce que ces sortes de traces des idées qui ont le mal pour objet sont très profondes […] il n'est pas étonnant que […] elles ouvrent [chez l'observateur qui menace la vie du « misérable »] des traces assés profondes pour changer le cours & la détermination des esprits qui portent la vengeance[39].

La trace produite sur les fibres du cerveau par les expressions qui manifestent une détresse extrême serait plus profonde que la trace qui correspond à l'identité du « patient » souffrant (ici l'ennemi, que nous n'aimons pas) : voilà pourquoi la compassion l'emporte, dans ce cas-ci, sur l'indifférence, voire sur la haine à l'égard de l'autre.

Pour Malebranche, comme pour Besse, qui le suit de près[40], le siège de compassion n'est plus le cœur, comme le croyait Pierre Petit, mais le cerveau ; la compassion dépend pour eux de certaines traces imprimées dans les fibres cérébrales, dans lesquelles affluent les esprits animaux. Mais, comme on peut le deviner à partir des choix lexicaux de ces deux auteurs – traces, graver, profondeur – et comme il est explicité dans *De la recherche de la vérité*, les caractéristiques du substrat jouent à nouveau un rôle fondamental.

Le point de départ du discours de Petit sur la compassion était le constat de la variété des réactions émotionnelles des individus face à une même situation ; aux yeux de Malebranche, la cause de cette variété n'a rien de mystérieux :

> Il est assez facile de rendre raison de tous les différens caractères qui se rencontrent dans les esprits des hommes : d'un côté par l'abondance, & la disette ; par l'agitation, & la lenteur ; par la grosseur, & la petitesse des esprits animaux : & de l'autre par la délicatesse, & la grossièreté ; par l'humidité & la sécheresse ; par la facilité, & la difficulté de se ployer des fibres du cerveau ; & enfin par les rapports que les esprits animaux peuvent avoir avec ces fibres[41].

39 Besse 1702a, 132.

40 Il est intéressant de signaler que Besse adhère aussi à la théorie occasionaliste, comme on le voit dans son ouvrage *Recherche analytique de la structure des parties du corps humain* (Besse 1702b).

41 Malebranche 1962, 194-195.

De cette prémisse découle la conséquence que toutes les sensations s'impriment avec plus de force chez les individus dont les fibres du cerveau sont plus délicates et plus douces, comme l'auteur le remarque dans une digression où il est question de la compassion produite par un stimulus visuel :

> Ce transport des esprits dans les parties de notre corps, qui répondent à celles que l'on voit blesser dans les autres, se fait bien sentir dans les personnes délicates, qui ont l'imagination vive & les chairs fort tendres & fort molles. Car ils ressentent fort souvent comme une espéce de frémissement dans leurs jambes, par exemple, s'ils regardent attentivement quelqu'un qui y ait un ulcére, ou qui y reçoive actuellement quelque coup. Voici ce qu'un de mes amis m'écrit, qui pourra confirmer ma pensée. *Un homme d'âge, qui demeure chez une de mes sœurs, étant malade, une jeune servante de la maison tenoit la chandéle comme on le saignoit au pied. Quand elle lui vit donner le coup de lancette, elle fut saisie d'une telle appréhension, qu'elle sentit trois ou quatre jours ensuite, une douleur si vive au même endroit du pied qu'elle fut obligée de garder le lit pendant ce temps*[42].

Voilà un exemple empirique de cette compassion « dans les corps », qui produit, accessoirement et ultérieurement, la compassion consciente « dans les esprits » ; or, la force de ce « contrecoup » s'avère proportionnelle à la consistance des chairs et des fibres de l'observateur exposé aux manifestations de la douleur d'un autre individu – de sorte que les personnes qui ont des fibres délicates sont les plus susceptibles de subir les effets de la compassion.

Ainsi se précise une sorte hiérarchie de « sensibilité à la compassion » (physique), au sommet de laquelle se situent les fœtus dans l'utérus, qui, en raison de la délicatesse extrême de leurs fibres, se ressentent même des effets de l'imagination et des passions maternelles – qui peuvent aussi entraîner leur mort[43]. Viennent ensuite les enfants, les femmes et, en dernier, les hommes. « Ce qu'on peut donc dire des fibres du cerveau – écrit l'Oratorien – c'est que d'ordinaire elles sont très-molles et très-délicates dans les enfants ; qu'avec l'âge elles se

42 *Ibid.*, 236-237.

43 C'est la fameuse supposition imaginationiste, qui comprend trois aspects : d'un côté que l'image de quelque chose fortement désiré par la mère (donc visualisé dans l'imagination) s'imprime sur les fibres de l'enfant en produisant des taches de naissance ou des malformations (mais qui ressemblent à l'objet imaginé) ; en deuxième lieu, qu'une image ou une situation qui a produit un effroi ou une émotion intenses (ici la compassion peut jouer) provoque des déformations qui évoquent dans la forme l'expérience vécue ; en troisième lieu, qu'une passion violente tue l'enfant en provoquant un avortement.

durcissent et se fortifient ; que cependant la plupart des femmes et quelques hommes les ont toute leur vie extrêmement délicates »[44]. Il faut bien souligner que cette règle n'est pas inflexible au point de ne pas admettre d'exceptions pour Malebranche, qui reconnaît explicitement qu'il y a des femmes pourvues d'un esprit très solide – ce qui dépend toujours de la consistance des fibres cérébrales –, avec lesquelles beaucoup d'hommes ne peuvent pas rivaliser[45]. En général, cependant, les hommes auraient des fibres cérébrales moins délicates que les femmes et cela vaut surtout pour les plus vigoureux et les plus forts ; ceux-ci « ne sont point blessez par la veuë de quelque massacre : & ils ne sont pas tant portez à la compassion, à cause que cette veuë [de la souffrance actuelle d'un autre] choque leur corps, que parce qu'elle choque leur raison »[46], en fonction, donc, d'un raisonnement plutôt que d'une impression sensible. C'est pourquoi – et c'est un point crucial sur lequel nous reviendrons – « ces personnes n'ont point de compassion pour les criminels ; ils sont inflexibles et inexorables »[47].

Il en va autrement pour les femmes et les enfants, qui « souffrent beaucoup de peine par les blessures qu'ils voient recevoir à d'autres. Ils ont machinalement beaucoup de compassion des misérables : & ils ne peuvent même voir battre ni entendre crier une bête sans quelque inquiétude d'esprit »[48].

4. La compassion dans la médecine et dans la philosophie médicale des Lumières

Les analyses des mécanismes de la compassion se font rares dans la littérature et la philosophie médicale après le début du XVIII[e] siècle. Cela est certainement imputable au fait que la redéfinition des critères épistémologiques dans le domaine de la médecine a rendu obsolète l'étude des phénomènes passionnels, remplacée par celle des anomalies fonctionnelles et des pathologies (y compris les passions « pathologiques », telles que la mélancolie)[49]. Néanmoins, on peut

44 Malebranche 1962, 238.

45 Qui Malebranche avait-il à l'esprit en écrivant cela ? Certainement Élisabeth de Bohême, dont il connaissait la correspondance avec Descartes et avec laquelle il avait lui-même correspondu (voir Robinet 1978, 199-201).

46 Malebranche 1962, 238.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*

49 Sur le débat médico-philosophique autour de cette passion pathologique nous signalons

signaler que lorsque des références à la compassion sont présentes, le rapport de cette passion à un substrat physiologique mou, délicat, ou alors particulièrement réactif, est renouvelé et confirmé.

Nous en avons trouvé un exemple dans une thèse en médecine défendue à l'Université de Halle en 1745 par un certain Johann Gottfried Jonou et dont la paternité revient vraisemblablement au professeur[50] à qui ce travail est présenté, à savoir Johann Juncker, alors célèbre médecin et plus tard recteur dans cette même université[51]. La thèse a pour titre *Dissertatio […] de noxa atque utilitate animi pathematum seu adfectuum in medicina* et propose un examen des passions de l'« appétit sensitif », c'est-à-dire de dispositions de l'esprit (*dispositio mentis*) issues du désir et de l'aversion. Il s'agit formellement d'un travail de médecine, qui s'abreuve cependant à la source de la philosophie wolfienne, métabolisée à travers la synthèse de Thümmig[52]. Se présentant comme une énumération des *pathemata* heureux et malheureux, le texte mentionne la *misericordia* – terme latin correspondant au français compassion/pitié et à l'anglais *pity/compassion* – dont il offre la description suivante :

> Misericordia est taedium sive dolor ob infelicitatem alterius cuius adeo mater amor est; plus autem emolumenti, quam damni ex hoc adfectu oriri videtur, praecipue quia non adeo vehemens, ac alii, esse solet. Observamus tamen, ad misericordiam magis proclives esse homines, qui fibras laxiores, quam strictiores, possident[53].

Simonazzi 2004.

50 Cette pratique était dominante à l'époque dans les universités de l'Europe septentrionale : l'examen de doctorat consistait pour l'étudiant à défendre des thèses écrites ou sélectionnées par son « directeur de thèse ».

51 Johann Juncker (1679-1759) reçut son doctorat à Erfurt en 1717 et devint professeur de médecine à Halle en 1729. Aujourd'hui il est surtout connu pour ses recherches en chimie ; voir Huffbauer 1982, 172-173.

52 Thümmig 1725 (plusieurs rééditions). La dette de la *Dissertatio* de Juncker vis-à-vis de ce texte peut être saisie dans la correspondance parfaite entre les définitions brèves des passions (voir livre I, III, *De facultate appetitiva*).

53 Junker 1745, 17. Nous traduisons : « La compassion est une aversion ou une douleur provoquée par le malheur d'un autre, dont la source principale est l'amour ; plus d'avantages que d'inconvénient paraissent découler de cette disposition, en particulier parce qu'elle n'est pas aussi violente que d'autres. Nous observons cependant que les hommes [êtres humains] aux fibres plus souples semblent avoir une plus grande disposition à la compassion que ceux qui ont des fibres plus rigides ».

Il n'est peut-être pas inintéressant de rappeler que Johann Juncker, une fois devenu recteur, accueillera la demande de Dorothea Christiana Leporin Erxleben de défendre des thèses en médecine et lui octroiera le titre de docteur (le premier en Allemagne décerné à une femme) en 1754[54] ; partageait-il l'opinion de Malebranche concernant l'existence de femmes aux fibres cérébrales *strictae* ? L'initiative de ce doctorat laisse subsister une telle hypothèse.

Il est notoire que les années 1740-1750 ont représenté un tournant dans la médecine, avec l'introduction des théories halleriennes sur l'irritabilité, qui attiraient l'attention sur le rôle des nerfs[55]. Les effets de l'adoption de cette nouvelle perspective sur la question du fonctionnement de la compassion peuvent être appréciés dans les *Observations on Man* (1749)[56] du médecin anglais David Hartley, pour qui la disposition à la compassion est physiologiquement influencée par le degré d'irritabilité des nerfs. L'auteur, qui ébauche dans l'ouvrage une explication des mécanismes d'association des idées et établit un lien entre les phénomènes psychiques et les vibrations de la substance médullaire des nerfs, propose une longue réflexion sur le plaisir et la douleur « of sympathy » dans laquelle il passe en revue « the affections by which we grieve for the Misery of Others ». Selon la définition d'Hartley la compassion est un malaise, ou une in-

54 Fille d'un médecin (Christian Polycarpe Leporin), Dorothea Leporin (Quedlinburg, 1715-1762) caressa le projet d'obtenir un doctorat dès juin 1732, après avoir été informée par son précepteur de l'exploit Laura Bassi à Bologne (mai 1732 : voir Muceni 2023b et Muceni 2025a). Elle soumit d'abord une pétition au roi pour obtenir la permission de suivre les cours de médecine à l'Université de Halle avec son frère, autorisation qui lui fut accordée en avril 1741. À cette époque remonte la publication de la *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten* rédigée vers 1737 (Leporin Erxleben 1742) et construite sur le modèle de la *Dissertatio de ingenii muliebris ad doctrinam, et ad meliores litteras aptitudine* d'Anna Maria van Schurman (Van Schurman 1641). En raison d'une série de vicissitudes familiales malheureuses elle dut renoncer provisoirement au projet. En 1753, alors qu'elle exerçait déjà la profession sans titre (et qu'elle avait pour cela été accusée de charlatanisme par ses « confrères »), elle soumit une requête pour être évaluée à l'Université de Halle : Junker accueillit la demande et, après la soutenance d'une thèse, lui octroya le titre en 1754. La dissertation fut imprimée l'année suivante : Leporin Erxleben 1755. Sur cette auteure voir Steger 2015.

55 Pour un aperçu de l'impact des découvertes et de théories de Haller, nous renvoyons à Steinke 2005 et Dyck 2021b.

56 Hartley 1749. Il s'agit d'une version augmentée et en langue anglaise des *Coniecturae quaedam de sensu, motu, et idearum generatione,* publiées en 1746 (Hartley 1746). Nous allons prendre comme référence la sixième édition : Hartley 1834. Sur l'œuvre de David Hartley (1705-1757), l'un des pères de l'associationnisme psychologique voir Walsh 2017 ; Thébert 2014 ; Walls 1982.

quiétude, *uneasiness*, « which a man feels at the misery of another »[57]. Quelques ressemblances avec l'analyse malebranchiste peuvent être saisies dans l'explication échafaudée par ce médecin, qui reconnaît à son tour le caractère contagieux des passions « manifestées », qu'elles soient authentiquement ressenties ou simplement simulées ; c'est en vertu de ce mécanisme que les acteurs peuvent faire pleurer l'assistance[58]. Différemment de l'Oratorien, cependant, Hartley fait aussi intervenir l'imagination dans la genèse de la compassion. S'il désigne les enfants comme la catégorie d'individus la plus sensible à la compassion, c'est parce que le développement imparfait de leur système nerveux ne leur permet pas de discriminer entre les manifestations perçues de la douleur (d'un autre) et un sentiment actuel de douleur, qui est une sorte de souvenir réveillé : « The very appearence and idea of any kind of misery which they have experienced – écrit-il – or any signs of distress which they understand, raise up in their nervous system a state of misery from mere memory, on account of the strength of their imaginations »[59].

Si, avec l'âge, le lien entre les signes extérieurs (perçus) de la douleur et le sentiment ressenti de cette douleur se rompt, de sorte que les adultes sont moins sujets à cette compassion irrationnelle, Hartley conclut néanmoins, sur la base de ce qu'il a établi concernant le rôle des vibrations nerveuses dans la production des états psychiques : « it might be observed that persons whose nerves are easily irritable, and those who have experienced great trials and afflictions, are in general more disposed to compassion than others »[60].

5. La « fiction » en plus du « contrecoup » ou de la « vibration »

Comme nous l'avons dit, Hartley inclut également, dans son explication, l'imagination, « organe » de la compassion selon le paradigme que nous avons défini au début de cette étude comme le modèle « par fiction ». Dans cette perspective,

57 Hartley 1834, 297.

58 « Thus, some persons can, by introducing imaginary scenes of compassion and sorrow, so far agitate the brain, as to bring on the actions of sobbing and weeping, though not in the same degree, as when they arise from a strong real mental cause. They might [les pleurs] likewise be caught by *infection* [nous soulignons] from others, as laughter » (*ibid*., 160).

59 *Ibid*., 297.

60 *Ibid*., 298.

comme Hobbes l'avait souligné, les limites de la compassion semblent découler de la difficulté à s'identifier à l'autre, en raison d'un défaut individuel de la faculté imaginative[61], ou alors en vertu d'une impossibilité morale – lorsque l'on croit, par exemple, que le sujet qui souffre a mérité la douleur qui l'accable –, ou logique – si nous nous croyons absolument exempts du mal qui afflige cette personne[62]. Ces opérations, dont dépend la compassion, mobilisent donc en même temps l'imagination et la raison.

Des échos de ce modèle semblent être présents dans certaines formulations du *Traité* de Besse, que nous avons déjà cité, où paraît prendre corps une hypothèse, qui demeure finalement inaboutie. Le médecin parisien laisse entendre que dans la genèse de la compassion pourraient aussi entrer des éléments rationnels. Il écrit, en effet : « mais comme je ne me sens point émeu à la veue d'un miserable quelque grand mal qu'il souffre, si je juge qu'il l'ait merité, je conclus que ce ne sont pas tant les traces de l'objet affligé, qui donnent cette détermination aux esprits, que celles qui me representent son innocence »[63]. L'assertivité de cette considération et la validité de l'hypothèse que l'on pourrait appeler « de la troisième trace »[64] sont cependant immédiatement nuancées par une observation qui laisse transparaître une modestie intellectuelle remarquable – « je pourrois cependant me tromper » –, et sont ensuite neutralisées par d'autres explications possibles, qui portent Besse à conclure que « la simple image d'un homme qui souffre & la trace qui la represente, peut exciter la compassion sans la liaison des traces qui font voir à l'ame son innocence »[65].

---

61 Comme Hobbes l'illustre de manière claire, en écrivant: « The contrary of pity is hardness of heart, proceeding either from slowness of imagination » (Hobbes 1650, 99).

62 « But when it lights on such as we think have not deserved the same, the compassion is greater, because then there appears more probability that the same may happen to us: for, the evil that happens to an innocent man may happen to every man. But when we see a man suffer for great crimes, which we cannot easily think will fall upon ourselves, the pity is the less » (*ibid.*, 99-100).

63 Besse 1702a, 122.

64 Car, comme on l'a vu, pour Besse la compassion surgit quand deux traces sont simultanément « stimulées » (par le passage des esprits animaux), à savoir celle de la douleur et celle de l'identité du sujet qui souffre. Ici le médecin paraît envisager une troisième trace, celle qui correspond à la notion de son innocence, qui mettrait à mal le caractère instinctuel et inconscient de ce mécanisme en mobilisant une considération rationnelle (sur la culpabilité ou l'innocence du sujet).

65 Besse 1702a, 123.

La combinaison des paradigmes « par contrecoup » et « par fiction » est bien plus aboutie chez Hartley qui, comme on l'a vu, fait intervenir l'imagination dans le fonctionnement de la compassion chez l'enfant – ou, plutôt, son incapacité à distinguer entre la douleur perçue extérieurement et la douleur ressentie –, mais évoque aussi, chez l'adulte, le rôle joué par le jugement sur l'innocence ou la culpabilité de l'individu que l'on voit souffrir: « The peculiar love and esteem which we bear to morally good acharacters, make us more sensibly touched with their miseries: which is farther augmented by our indignation and want of compasson, for morally ill characters, suffering the just punishment of their crimes »[66]. Similairement, c'est une réflexion de caractère rationnel qui solliciterait chez l'observateur adulte un sentiment de pitié à l'égard des enfants, des fous et des idiots[67].

Ces deux paradigmes de la compassion paraissent opérer ensemble, une fois de plus, dans les courtes réflexions sur le sujet formulées par le naturaliste suisse Charles Bonnet. Dans son *Essai analytique sur les facultés de l'homme*, celui-ci établit d'abord une distinction entre « compassion » et « bienveillance », en précisant que « La compassion n'est pas la Bienveillance ; elle peut y conduire. La Bienveillance est réfléchie ; la Compassion est physique : elle a son Principe dans le jeu de la Machine »[68].

Bien qu'éminemment automatique, ce mécanisme n'est pas entièrement physiologique pour Bonnet, car la compassion requiert effectivement une opération de la faculté imaginative (selon la définition de l'époque), qui ne nous projette pas cependant en avant et dans le possible, à travers l'identification à l'autre, comme chez Hobbes, mais nous ramène en arrière, en activant la mémoire de notre propre souffrance. La compassion « consiste – précise-t-il – dans cette impression douloureuse que nous éprouvons à la vue des Maux d'autrui. Nous nous rappelons que nous avons nous-mêmes souffert. Ce souvenir est un sentiment pénible. La vivacité de ce Sentiment, fait la vivacité de la Compassion. Elle nous excite à soulager les autres pour nous soulager nous-mêmes »[69].

66 Hartley 1834, 298.
67 *Ibid.*, 246.
68 Bonnet 1760, 252.
69 *Ibid.*, 253.

6. Mollesse de la chair, exubérance de l'imagination

Si, dans le modèle mécanique et involontaire/inconscient de la compassion, l'intensité de la réaction émotionnelle dépend de la consistance du substrat organique qui reçoit les impressions sensibles de la douleur, dans le modèle qui ancre cette passion dans les opérations de l'imagination – accompagnées ou non par des considérations rationnelles – sa force est logiquement liée aux « performances » de cette faculté : plus l'imagination est vive, plus la compassion est intense. Assez souvent, chez les auteurs qui adoptent ce modèle, la faculté qui peut modérer, ou « orienter », l'effet de l'imagination, en influant sur la genèse de la compassion, c'est justement la raison, qui évalue si la douleur que nous voyons actuellement infligée à un autre est méritée ou non.

Or, le fait de lier la compassion soit à un substrat mou, soit à une imagination vive, soit à un concours de ces deux éléments, représente, à nos yeux, l'*idolum theatri* baconien qui a encouragé et entretenu, au tournant du XVIII^e^ siècle, un processus de « sexuation » de la compassion, qui s'achève dans la littérature philosophico-médicale dans la dernière phase des Lumières. Si, en ramenant les différents discours à leur structure essentielle, on résume les conditions (*sine qua non*) de la compassion dans les deux caractéristiques, alternatives ou concomitantes, de la douceur de la chair et de la vivacité de l'imagination, on obtient précisément le profil psycho-physique de la femme généralement admis à l'époque moderne et ranimé puissamment par les Lumières. Ces conceptions de la « nature féminine » s'inspirent d'une tradition dont les racines plongent dans les œuvres biologiques d'Aristote – en particulier l'*Historia animalium* et le *De generatione animalium*[70] –, d'Hippocrate et de Galien[71]. Selon ces théories, les différences entre les hommes et les femmes résident principalement dans les qualités physiques de leur chair, qui dépendent, à leur tour, des humeurs dominantes chez l'un et chez l'autre : sur la base de ces principes, le corps de l'homme (*vir*) est qualifié de « naturellement » chaud et sec – et d'autant plus chaud et sec que l'environnement dans lequel il vit est froid et hostile – tandis

70 Voir Aristote 1883, 128-132 et Aristote 1887, 44-58. Soulignons qu'Aristote aussi définissait la pitié comme une disposition féminine (Aristote 1883, 131)

71 Pour une synthèse des conceptions hippocratiques (issues du *corpus hippocraticum*) et galéniques sur le corps de la femme voir Bonnard 2013. Sur la construction de l'image de la femme dans la première modernité à partir de ces traditions, nous renvoyons, en particulier, à l'étude Plastina 2017 et Gargam, Lançon 2020, 79-134.

que le corps de la femme serait froid et humide. On pourrait penser que l'événement et l'adoption des explications iatromécaniques dans la médecine de la seconde moitié du XVII[e] siècle ait comporté un changement radical par rapport aux théories dites « des humeurs » ; l'analyse des sources montre cependant que, concrètement, ces deux approches tendent à converger dans l' « anatomie » des passions : parmi les auteurs que nous interpellons dans la présente étude, Malebranche[72], aussi bien Descartes, Cureau de La Chambre, Jean Besse[73] et Petit[74] ne renoncent pas au lexique ni aux catégories qui relèvent de ces interprétations : les humeurs déterminent notamment le tempérament, dont dépend la force et les autres modalités de la réaction mécanique à un certain stimulus.

Relu à travers les lunettes du paradigme mécanique, le substrat froid et humide tend à être interprété comme « mou » et « doux » : la femme devient ainsi le genre « doux » par antonomase. Sur le plan physiologique, cette douceur se décline alternativement, à l'époque considérée, en délicatesse des fibres, élasticité des tissus, irritabilité des nerfs. Il faut souligner que l'enfant mâle présente, pour la médecine ancienne aussi bien que pour celle moderne, des traits similaires : son état n'est cependant que temporaire, puisque son corps est destiné à sortir spontanément de cette condition de mollesse physique qui justifie temporairement sa minorité intellectuelle et morale dans laquelle la femme demeure, en revanche, tout au long de son existence.

C'est en raison de leurs fibres délicates que les femmes (majoritairement), ainsi que les enfants et, plus encore, les fœtus, sont particulièrement, et même « pathologiquement », sujets à la compassion par contrecoup de Malebranche. D'ailleurs, on peut remarquer que Cureau de La Chambre aussi, dans son traité *Les Characteres des Passions* attribuait la compassion – dont il contourne habilement l'examen du fonctionnement – à un sexe plutôt qu'à l'autre, et ce pour des raisons psycho-physiologiques. Il écrit, en effet, qu'« on ne peut douter que la Compassion ne soit un effect de la foiblesse de l'ame, non seulement parce que la Tristesse en fait partie, mais encore parce que les constitutions les plus

72 Muceni 2020, 60-64.

73 On le voit bien dans Besse 1702a, 106-115.

74 Rappelons, en particulier, que Petit élabora une défense de l'existence des Amazones anciennes basée sur l'assomption que les femmes scythes avaient un corps naturellement plus sec et plus chaud par rapport aux autres femmes (Petit 1685).

foibles comme celle des femmes & de tous ceux qui ont le temperament froid & humide y sont plus sujets »[75].

Or, la femme, comme nous l'avons dit, est également pourvue, ou plutôt affligée, d'une imagination exubérante et débordante. C'est en raison de cette imagination « vive » que le genre féminin est en proie à des passions incontrôlables et à des peurs irrationnelles – come le répètent inlassablement les pièces misogynes de la querelle des femmes, qui insistent sur le fait que cette imagination empêche également le bon fonctionnement du raisonnement[76]. On peut en déduire que la compassion « par fiction » chez la femme n'est pas efficacement modérée, filtrée ou dirigée par la raison. Et c'est exactement ce que Hobbes suggérait dans le passage conclusif de sa définition de *pity* dans les *Elements of Law* – que l'on trouve dans l'édition de Tönnies[77] – où l'on lit que : « Every proper man finds pity amongst women, when he goeth to the gallows »[78] ; les femmes éprouveraient de la pitié pour ces criminels, même si la conscience de leur culpabilité, en transformant la souffrance en châtiment mérité, devrait normalement amoindrir, voire supprimer, selon l'explication de l'auteur, le sentiment de compassion chez l'observateur[79].

7. La dernière phase des Lumières : la « nature féminine » compatissante

Nous l'avons dit, ce processus de sexuation de la compassion et, plus précisément, d'une compassion irrationnelle, aveugle aux critères du juste de l'injuste, paraît gagner du terrain et s'enraciner davantage dans la littérature philosophico-médicale au cours de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, puissamment fécondée par les narrations rousseauistes sur la femme, comme l'ont remarqué Catherine Fouquet et Yvonne Knibiehler[80]. Le temps des Lumières, notent les

75 Cureau de La Chambre 1659, IV, 4.

76 Sur la querelle des femmes, aujourd'hui largement explorée, nous signalons, en particulier, Viennot 2012 ; Viennot 2019 ; Haase-Dubosc, Henneau 2013 ; dans l'espace germanophone : Dyck 2021a.

77 Ce passage est absent de la première version imprimée de l'ouvrage. Rappelons que l'édition de Tönnies est basée sur les manuscrits, ce qui explique l'incohérence entre ces différentes versions.

78 Hobbes 1888, 40.

79 Voir *supra*, note 55.

80 Fouquet, Knibiehler 1983, 83-84.

chercheuses « marque l'apogée du stéréotype que le XVI[e] siècle avait ébauché. 'La nature féminine' est alors précisée dans tous ses détails : la femme physique, la femme morale, les maladies des femmes s'harmonisent en un tout cohérent »[81]. C'est précisément à cette époque que, selon le schéma historiographique désormais classique proposé par Thomas Laqueur, les sexes deviennent « incommensurables »[82], tandis que, du côté de la production du savoir, le discours et la pratique médicaux deviennent exclusivement masculins, comme l'a montré Londa Schiebinger dans une étude tout aussi fondatrice[83].

Le Système physique et moral de la femme de Pierre Roussel (1775)[84], élève de Théophile de Bordeu[85], est exemplaire en ce sens. Son éloquent sous-titre, *Tableau philosophique de la constitution, de l'état organique, du tempérament, des mœurs et des fonctions propres au sexe*, annonce une synthèse entre les domaines du physique et du moral typique du vitalisme. Il est important de noter que ce texte fera école en dehors du milieu « scientifique » et que sa réverbération dans les discours (de nature politique aussi) sur la femme sera très durable[86]. Le médecin de Montpellier attribue à la femme, conjointement, une « imagination vive & une extrême sensibilité »[87] et réduit, en même temps, la « diversité » dans les constitutions organiques féminines. « La différence des tempéraments – précise-t-il, en effet – n'est pas si marquée dans les femmes que dans les hommes »[88], une observation dont la portée peut être mieux évaluée si l'on la compare aux observations de Malebranche concernant la difficulté de fixer une caractérisation universelle des deux genres[89]. Selon Roussel, toutes les femmes ont des corps similaires et radicalement différents de ceux des hommes. Elles ont des tissus spongieux, les chairs molles, les organes faibles ; et c'est cette base organique,

81 *Ibid.*, 81.
82 Larqueur 1990.
83 Voir Schiebinger 1989.
84 Sur Roussel (1742-1802) nous n'avons pu repérer qu'une seule étude, malgré l'impact significatif de son œuvre : Vila 1995.
85 Le représentant le plus emblématique du vitalisme de Montpellier. Voir Williams 2003.
86 Voir, en particulier, Knibiehler 1976.
87 Roussel 1775, 44.
88 *Ibid.*, 62.
89 Ce qui pose l'Oratorien en-deçà du changement du paradigme du sexe unique vers celui des deux sexes, pour reprendre les catégories de Larqueur, puisque, dans sa vision, l'exception féminine, et donc l'inversion hiérarchique entre certains hommes et certaines femmes, est encore envisageable.

unie à une imagination portée à l'identification avec le faible, qui rendrait « naturellement » la femme susceptible d'éprouver de la compassion. Roussel écrit :

> Il n'est pas douteux que cette foiblesse, que nous avons dit caractériser les organes de la femme, ne lui interdise les efforts de cette contention d'esprit qui est nécessaire à l'étude des sciences abstraites […] mais aussi c'est de cette foiblesse que naissent ces sentiments doux & affectueux qui constituent le principal caractere de la femme ; c'est du sentiment de son impuissance qu'elle tire cette disposition à s'identifier avec les malheureux, cette pitié naturelle qui est la base des vertus sociales. […] Tout le monde convient que les femmes ont une morale plus active & que celle des hommes est plus en spéculation. Les premières font souvent le bien que les derniers ne font que projetter. Ceux-ci s'occupent des maux possibles, ou qui sont répandus sur la surface du globe ; tandis que les autres soulagent les malheurs réels qui les environnent[90].

Ainsi prend forme une rhétorique « scientifique » de la sexuation des passions, dans laquelle l'univers affectif est partagé entre les deux sexes. Roussel exhorte le lecteur à examiner les animaux et à admettre que, parmi ceux-ci « le moral se rapporte constamment au physique » : la force s'accompagne toujours de la rage et de la cruauté, tandis que la timidité résulte de la faiblesse, chez les animaux, comme chez les humains :

> La témérité sied mal, lorsqu'on a à peine la force nécessaire pour se défendre. Les passions douces sont les plus familieres à la femme, parce qu'elles sont les plus analogues à sa constitution physique. L'attendrissement, la compassion, la bienveillance, l'amour sont les sentiments qu'elle éprouve et qu'elle excite le plus souvent ; & chacun sent qu'une bouche faite pour sourire […] que des bras plus jolis que redoutables […] ne sont pas faits pour s'allier avec les passions haineuses et violentes[91].

Paul-Victor de Sèze[92], lui aussi diplômé de Montpellier, emboîtera le pas à Roussel dans ses *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité* développées sur la base de l'assomption d'un parallélisme entre le monde animal et le monde humain et d'un « accord » qui lie « la cause physique avec la cause

90 Roussel 1775, 32.
91 *Ibid.*, 34.
92 Une thèse a été récemment consacré à Paul-Victore de Sèze (1754-1830): Labrit 2017.

finale »[93]. En ce sens, la femme serait un cas d'école, car dans le genre féminin « on voit encore mieux l'accord des moyens avec la fin » :

> La sensibilité, la foiblesse, l'inconstance étoient nécessaires à la classe d'êtres qui étoit constituée la dépositaire de l'espêce humaine. Il falloit que la femme fût sensible pour que les cris de l'enfant qui lui doit le jour pussent vivement émouvoir son cœur, la forcer à s'oublier elle-même pour ne s'occuper que de ses besoins ; il falloit qu'elle fût foible pour que la crainte des dangers l'attachât à ses foyers & lui rendit moins pénible la vie sédentaire que nécessitent les soins de la maternité ; il falloit qu'elle fût inconstante pour qu'un premier enfant n'absorbât pas toute sa tendresse[94].

Une seule « cause finale », donc, – la maternité –, à laquelle correspond pour de Sèze une même cause physique : « la mollesse du tissu muqueux qui revêt les fibres ». Moins résistant aux oscillations, le tissu muqueux de la femme « resserre moins les larmes, est plus expansible, plus poreux il gêne moins par conséquent la vibration des fibres qui, plus exposées aux irritations, sentent plus fréquemment, plus vivement & se meuvent d'une manière plus active »[95]. Le tissu interne serait également plus « mou » et « spongieux », tandis que chez l'homme « ce tissu s'épaissit, ses larmes se collent ». Ces caractéristiques organiques ont, bien entendu, des conséquences sur les inclinations de « cet être à part, qui a ses passions, ses mœurs, son tempérament »[96] ; à propos de la compassion, notamment, à l'instar de son célèbre confrère, de Sèze conclut que :

> La disposition aux sentimens tendres, compatissans, est […] le fruit de la sensibilité extérieure, de la susceptibilité prompte des impressions physiques de plaisir & de la douleur, elle naît et s'évanuit avec elle ; elle est aussi proportionnée à la foiblesse. Voilà pourquoi les êtres les plus foibles, les femmes, par exemple, & tous les hommes qu'une constitution délicate rapproche des femmes, qui ont, comme elles, une organisation fragile & des sens aisés à émouvoir, sont si sensibles, si prompts à s'identifier par la pitié avec les êtres suffrans[97].

93 DE SÈZE 1786, 200.
94 *Ibid.*, 219.
95 *Ibid.*, 220.
96 *Ibid.*, 218.
97 *Ibid.*, 215.

À côté de l'imagination vive et des chairs molles ou délicates, un autre attribut se présente désormais avec une certaine régularité comme qualificatif de la femme, celui de la faiblesse – un adjectif qui exprime une évaluation non seulement « physique » mais aussi morale. La fréquence avec laquelle cet adjectif est juxtaposé aux sentiments de compassion et pitié dans ces narrations nous paraît renforcer davantage, en vertu aussi du pouvoir performatif du langage, l'équation entre le genre féminin – désigné à partir du XVIII[e] siècle comme le « sexe faible »[98] – et la compassion, d'un côté, et, de l'autre, l'idée que cette attitude empathique est une forme de faiblesse, non naturelle et non souhaitable pour le « sexe fort ». L'allusion de de Sèze au fait que cette « faiblesse » est aussi partagée par quelques hommes « trop féminins » ne compromet pas l'identification de la compassion avec la femme, car elle maintient le lien de cette passion avec la prétendue « féminité » du corps, alors que la virilité de la femme (jadis envisagée par Malebranche) est implicitement exclue.

Dans ces discours, qui deviennent canoniques et innervent tous les genres littéraires à la fin du XVIII[e] siècle, la femme acquiert des prérogatives émotionnelles « naturelles », parmi lesquelles la compassion pour les souffrants, les malheureux et les nécessiteux (en premier lieu, les enfants) est l'une des caractéristiques cardinales ; en complément de cela, la femme perd le droit moral, pour ainsi dire, d'éprouver certains états psychiques non conformes à sa « douceur naturelle », comme la colère, sous peine d'abandonner sa nature et accéder à une dimension de monstruosité, de maladie physique ou de folie[99].

Or, on peut remarquer que la littérature (anglophone aussi bien que francophone) du Grand Siècle, en revanche, offrait des représentations de la colère féminine, qu'elle justifiait parfois[100], voire de la violence de la femme – qui de-

98 Les statistiques que l'on peut obtenir à travers une recherche Ngram Google montrent que les premières occurrences de cette locution remontent aux dernières années du XVII[e] siècle (1693) ; elle paraît devenir courante seulement dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle, à partir de 1760. Antérieurement, pour désigner le genre féminin on utilisait les expressions de « sexe » (par exemple dans l'expression « les personnes du sexe ») ou de « beau sexe » (à partir des années 1650).

99 Les réverbérations de cette même narration sur le psychisme féminin sont bien visibles dans l'*Émile* de Rousseau ; nous nous permettons de renvoyer à ce propos à la dernière partie de notre étude Muceni 2024.

100 En particulier: Roy 2008; Enenkel, Traninger 2015; Kennedy 2000; Steenbergh 2014.

viendra ensuite un sujet tabou[101]. De même, la philosophie « scientifique » qui précède les Lumières reconnaît et célèbre la compassion masculine : à l'instar de Petit, qui évoquait les exemples d'Énée ou d'Achille en pleurs, Descartes aussi représentait des hommes bons et généreux, d'une virilité sans faille, troublés par la compassion[102]. Sa conception des passions de l'âme, d'ailleurs, n'est pas genrée, comme l'a mis en évidence Marie-Frédérique Pellegrin[103], car Descartes n'établit pas entre les sexes une distinction basée sur un critère de plus ou moins grande faiblesse corporelle : il ne pense pas à travers les catégories de « sexe faible » et « sexe fort ».

Au XVIII[e] siècle, quand l'idée de la différence sexuelle est proclamée avec beaucoup plus d'insistance qu'au siècle précédent, on distingue les passions en masculines et féminines, sur la base d'un principe d'altérité physique irréductible et radicale entre les genres. Cette séparation conceptuelle nous semble aussi circonscrire radicalement, voire neutraliser complètement, la possibilité d'une compassion entre les genres; si l'on pense que le corps (et l'esprit) de l'autre est radicalement différent du sien et si l'on croit qu'il ressent les choses différemment, on peut supposer qu'il ne souffre pas quand nous souffrons, qu'il ne ressent pas les exigences que nous ressentons, que ce qui nous fait mal, physiquement ou émotionnellement, ne lui fait pas mal, mais, au contraire, le comble et convient à sa « nature »[104] ; et nous ne parviendrons pas non plus à nous projeter, à travers l'imagination, dans la position de l'autre, que nous n'occuperons jamais.

Les textes philosophico-médicaux que nous avons parcourus semblent participer à une révolution morale et cognitive insensible, mais progressive, et finalement radicale, de la perception non seulement de la compassion, mais de l'univers émotionnel dans son ensemble, constatée dans plusieurs études[105]. Ce processus, qui atteint son comble au moment de l'essor de la littérature péda-

101 Sur ce sujet, nous signalons Cardi, Pruvost 2012 et Dauphin, Farge 1997.

102 L'article CLXXXVII de *Les Passions de l'âme* s'interroge sur la question : « Comment les plus généreux sont touchez de cette Passion » (Descartes 2003, 396).

103 Péllegrin 2020, 95-97.

104 Nous pensons, en particulier, aux narrations contemporaines autour de ce que nous appelons aujourd'hui violence sexuelle et viol. Nous renvoyons à ce propos aux travaux McAlpin 2012 et McAlpin 2023.

105 Nous signalons en particulier le dossier Boquet, Lett 2018.

gogique, a entraîné des répercussions durables dont on peut difficilement exagérer l'impact.

8. Un biais cognitif en héritage ?

Opérée sous la bannière d'une définition proprement scientifique, au sens moderne, de la nature humaine, cette sexuation stéréotypée des émotions a été cernée et capturée en images dans les travaux pionniers d'Elena Gianini Belotti sur les pratiques de la puériculture à fin du XX^e^ siècle[106], ainsi que dans les recherches empiriques sur l'interprétation des émotions de John et Sandra Condry[107]. Dans l'une de leurs célèbres expériences, les deux chercheurs ont montré comment la réaction émotionnelle d'un nourrisson de neuf mois non immédiatement décryptable et produite par un même stimulus, était interprétée comme de la colère si le nourrisson était présenté à l'observateur comme un garçon, et comme de la peur, en revanche, s'il était présenté comme une fille. Il faut supposer que de tels schémas « sexués » de décodage des émotions sont efficacement transmis et absorbés par les enfants eux-mêmes, s'il est vrai que, comme l'ont montré les expériences de Birnbaum, Nosanchuck et Croll[108], des enfants âgés de 3 à 5 ans à qui l'on demande d'associer un genre aux images schématisées d'un chiot, appliquent les mêmes stéréotypes que les adultes : le chiot triste, effrayé ou qui sourit joyeusement leur apparaît comme une femelle, tandis que le chiot en colère est assurément un mâle. Plus récemment, les expériences conduites par Vendeville, Blanc et Brechet ont détecté ce même biais dans la perception de soi chez les enfants de 7 ans : en dessin, les garçons emphatisent la représentation de la rage, tandis que les filles exagèrent la tristesse en dessinant des torrents de larmes[109].

Assimilée par les individus dès les premières expériences d'interaction avec l'autre, la division sexuelle de la sphère émotionnelle est toujours agissante. Rendue canonique à la fin du XVIII^e^ siècle, ce paradigme interprétatif des phé-

106 Giannini Belotti 1973.
107 Condry, Condry 1976. Voir aussi, pour un bilan des recherches plus récentes, Tostain 2016.
108 Birnbaum, Nosanchuk, Croll 1980. Voir aussi Birnbaum, Croll 1984.
109 Vendeville, Blanc, Brechet 2018.

nomènes passionnels nous paraît avoir d'abord poussé, puis définitivement confiné, la compassion dans la juridiction du féminin, par le biais d'un processus auquel la littérature médicale moderne a contribué de manière décisive.

Elena Muceni
Université de Lausanne*

* elena.muceni@unil.ch; Université de Lausanne, Faculté des sciences sociales et politiques, Centre Walras Pareto d'études interdisciplinaires de la pensée économique et politique (CWP), Quartier UNIL-Mouline, Bâtiment Géopolis, CH-1015 Lausanne, Suisse. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3777-8946.

BIBLIOGRAPHIE

Andrault, Bayle 2022 = Raphaële Andrault, Ariane Bayle (éds.), *La Douleur de l'autre : XVI^e^-XVII^e^ siècles*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2022.

Aristote 1883 = Aristote, *Histoire des animaux*, éd. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Hachette, 1883.

Aristote 1887 = Aristote, *Traité de la génération des animaux*, éd. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Hachette, 1887.

Besse 1699 = Jean Besse, *Traité des passions de l'homme, où suivant les règles de l'analyse l'on recherche leur nature, leur cause et leurs effets*, [s.l.], [s.n.], 1699.

Besse 1702a = Jean Besse, *Traité physique des passions de l'homme, ou en observant les règles de l'analyse on recherche leur nature, leur cause et leurs effets*, Toulose et Paris, D'Houry, 1702.

Besse 1702b = Jean Besse, *Recherche analytique de la structure des parties du corps humain, où l'on explique leur ressort, leur jeu & leur usage*, Toulouse et Paris, D'Houry, 1702.

Birnbaum, Nosanchuk, Croll 1980 = Dana W. Birnbaum, T. A. Nosanchuk, William L. Croll, « Children's Stereotypes about Sex Differences in Emotionality », *Sex Roles* 6 (1980), 435-443.

Birnbaum, Croll 1984 = Dana W. Birnbaym, William L. Croll, « The Etiology of Children's Stereotypes About Sex Differences in Emotionality », *Sex Roles* 10 (1984), 677–691.

Blondel 1727 = James Augustus Blondel, *The Strength of Imagination in Pregnant Women Consider'd*, London, Peele, 1727.

Bonnard 2013 = Jean-Baptiste Bonnard, « Corps masculin et corps féminin chez les médecins grecs », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 37 (2013), 21-39.

Bonnet 1760 = Charles Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'homme*, Copenhague, Filibert, 1760.

Boquet, Lett 2018 = Damien Boquet, Didier Lett (éds.), *Le Genre des émotions*, Paris, Belin, 2018 (*Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 47).

Cardi, Pruvost 2012 = Coline Cardi, Geneviève Pruvost (éds.), *Penser la violence des femmes,* Paris, La Découverte, 2012.

Condry, Condry 1976 = John Condry, Sandra Condry, « Sex Differences: A Study of the Eye of the Beholder », *Child Development* 47 (1976), 812-819.

Cureau de La Chambre 1659 = Marin Cureau de La Chambre, *Les Characteres des Passions*, Paris, Rocolet, 1659.

Dauphin, Farge 1997 = Cécile Dauphin, Arlette Farge (éds.), *De la violence et des femmes,* Paris, Albin Michel, 1997.

Descartes 2003 = René Descartes, *Le passioni dell'anima*, éd. Salvatore Obinu, Milano, Bompiani, 2003.

de Sèze 1786 = Paul-Victor de Sèze, *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité ou la vie animale*, Paris, Prault, 1786.

Descartes 1664 = René Descartes, *L'Homme […] et un Traité de la formation du foetus […]. Avec les Remarques de Louis de La Forge*, Paris, Angot, 1664.

Dulieu 1983 = Louis Dulieu, *La Médecine à Montpellier*, Avignon, Les Presses Universelles, 1983.

Dyck 2021a = Corey W. Dyck (éd.), *Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

Dyck 2021b = Corey W. Dyck, « On Prejudice and the Limits to Learnedness : Dorothea Christiane Erxleben and the *Querelle des Femme* », dans Corey W. Dyck (éd.), *Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany*, 51-71, Oxford, Oxford University Press, 2021.

Enenkel, Traninger 2015 = Karl A. E. Enenkel, Anita Traninger (éds.), *Discourses of Anger in the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2015.

Fouquet, Knibiehler 1983 = Catherine Fouquet, Yvonne Knibiehler, *La Femme et les médecins*, Paris, Hachette, 1983.

García-Baró, Villar Ezcurra 2008 = Miguel García-Baró, Alicia Villar Ezcurra (éds.), *Pensar la compassion,* Madrid, Universidad Pontificia Comilla de Madrid, 2008.

Gargam, Lançon 2020 = Adeline Gargam, Bertrand Lançon, *Histoire de la misogynie*, Paris, Arkhé, 2020.

Gianini Belotti 1973 = Elena Gianini Belotti, *Dalla parte delle bambine. L'influenza dei condizionamenti sociali nella formazione del ruolo femminile nei primi anni di vita*, Milano, Feltrinelli, 1973.

Haase-Dubosc, Henneau 2013 = Danielle Haase-Dubosc, Marie-É. Henneau (éds.), *Revisiter la «Querelle des femmes»,* II, Saint-Étienne, PUSE, 2013.

Hanley 2017 = Ryan Patrick Hanley, *Love's Enlightenment: Rethinking Charity in Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

Hartley 1746 = David Hartley, *Coniecturae quaedam de sensu, motu, et idearum generatione*, Bathoniae, Typis T. Boddely, 1746.

Hartley 1749 = David Hartley, *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, London, Richardson, 1749.

Hartley 1834 = David Hartley, *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations,* London, Thomas Tegg, 1834.

Hobbes 1637 = Thomas Hobbes, *A Briefe of the Art of Rhetorique Containing in Substance All That Aristotle Hath Written in His Three Bookes of That Subject, Except Onely What Is Not Applicable to the English Tongue*, London, Crook, 1637.

Hobbes 1650 = Thomas Hobbes, *Human Nature […]*, London, T. Newcomb, for Bowman of Oxon, 1650.

Hobbes 1888 = Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, éd. Ferdinand Tönnies, Oxford, Tornton, 1888.

Huffbauer 1982 = Karl Huffbauer, *The Formation of the German Chemical Community, 1720–1795*, Berkeley, University of California Press, 1982.

Ibbet 2018 = Katherine Ibbet, *Compassion's Edge: Fellow-Feeling and Its Limits in Early Modern France*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.

Ibbet, Steenbergh 2021 = Katherine Ibbet, Kristine Steenbergh (éds.), *Compassion in Early Modern Literature and Culture: Feeling and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

Juncker 1745 = Johann Juncker, *Dissertatio […] de noxa atque utilitate animi pathematum seu adfectuum in medicina*, Halae Magdeburgicae, Typis Joannis Christiani Hilligeri, [1745].

Kemp = John Kemp, « Hobbes on Pity and Charity », dans Johannes G. van der Bend (éd.), *Thomas Hobbes: His View of Man*, 57-62, Leiden, Brill, 1982.

Kennedy 2000 = Gwynne Kennedy, *Just Anger: Representing Women's Anger in Early Modern England*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2000.

Knibiehler 1976 = Yvonne Knibiehler, « Les médecins et la « nature féminine » au temps du Code civil », *Annales. Économie, société, civilisation* 31 (1976), 824-845.

Krause 1756 = Carl Christian Krause, *Dissertatio de quaestione ab academia imperiali scientiarum petropolitana pro praemio in annum MDCCLVI. proposita quaenam sit causa proxima mutans corpus foetus*, Petropoli, Typis Academiae Scientiarum, 1756.

Labrit 2017 = Aude Labrit, *Bordeaux - Trieste : médecine et cosmopolitisme au XVIII^e siècle : portraits croisés de Paul-Victor Desèze* [*sic*] *et Benedetto Frizzi*, Bordeaux-Trieste, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III-Università degli Studi di Trieste, 2017. URL : https://theses.hal.science/tel-01645419 (consulté le 12 août 2025).

Lamb 2009 = Jonathan Lamb, *The Evolution of Sympathy in the Long Eighteenth Century*, London, Pickering & Chatto.

Larqueur 1990 = Thomas W. Larqueur, *Making Sex: Body and Gender, from the Greeks to Freud*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990.

Leporin Erxleben 1742 = Dorothea Leporin Erxleben, *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten*, Berlin, Bey Johann Andreas Rüdiger, 1742.

Leporin Erxleben 1755 = Dorothea Leporin Erxleben, *Academische Abhandlung von der gar zu geschwinden und angenehmen, aber deswegen öfters unsichern Heilung der Krankheiten*, Halle, Bey Johann Justinus Gebauer, 1755.

Lobis 2015 = Seth Lobis, *The Virtue of Sympathy*, Yale, Yale University Press, 2015.

Louis-Courvoisier, Kleiman-Lafon 2018 = Micheline Louis-Courvoisier, Sylvie Kleiman-Lafon (éds.), *Les Esprits animaux, XVI^e-XXI^e siècles : littérature, histoire,*

philosophie), Genève, Association Épistémocritique pour l'Étude des Savoirs et de la Culture (AESC), 2018 (*Épistémocritique. Revue de littérature et savoirs. Les actes*). URL: https://univ-paris8.hal.science/hal-01933632v1 (consulté le 12 août 2025).

MALEBRANCHE 1962 = NICOLAS MALEBRANCHE, *Œuvres complètes de Malebranche. Tome I. De la recherche de la vérité, livres I-III*, éd. GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, Paris, Vrin, 1962 (Bibliothèque des textes philosophiques).

MALEBRANCHE 1963 = NICOLAS MALEBRANCHE, *Œuvres complètes de Malebranche. Tome II. De la recherche de la vérité, livres IV-VI*, éd. GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, Paris, Vrin, 1963 (Bibliothèque des textes philosophiques).

MALEBRANCHE 1966 = NICOLAS MALEBRANCHE, *Œuvres complètes de Malebranche. Tome XI. Traité de morale*, éd. MICHEL ADAM, Paris, Vrin, 1966 (Bibliothèque des textes philosophiques).

MCALPIN 2012 = MARY MCALPIN, *Female Sexuality and Cultural Degradation in Enlightenment France Medicine and Literature*, Farnham, Ashgate, 2012.

MCALPIN 2024 = MARY MCALPIN, *The New Logic of Sexual Violence in Enlightenment France*, London, Routledge, 2023.

MUCENI 2018 = ELENA MUCENI, « Quand le Malebranchisme s'invite dans l'histoire de la médecine : la théorie de l'influence de l'imagination maternelle sur le fœtus », dans ELENA MUCENI, MARIA CRISTINA PITASSI (éds.), *Le Malebranchisme à l'épreuve de ses amis et de ses ennemis. Actes du colloque de Genève, 27 novembre 2015*, 209-225, Paris, Champion, 2018.

MUCENI 2020 = ELENA MUCENI, *Malebranche et les équilibres de la morale*, Paris, Garnier classiques, 2020.

MUCENI 2023 = ELENA MUCENI, « *Et Rousseau… créa la femme*. Il «femminismo» rousseauiano alla prova delle *Observations* di Mme Dupin », *Montesquieu.it* (2023). URL: http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Muceni_rousseau.pdf (consulté le 12 août 2025).

MUCENI 2023b = ELENA MUCENI, « Una ragazza in cattedra: la prolusione di Laura Bassi », *Rivista di storia della filosofia* 2 (2023), 299–342.

MUCENI 2025a = ELENA MUCENI, « La passione della libertà: la *lectio ordinaria* di Laura Bassi », *Rivista di storia della filosofia* 1 (2025), 89-127.

Muceni 2025b = Elena Muceni, « Le contrecoup de la compassion : déclinaisons d'un paradigme mécaniste de Malebranche à Mme Dupin », *Journal of Interdisciplinary History of Ideas* 14 (2025), à paraître.

Péllegrin 2020 = Marie-Frédérique Péllegrin, *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne*, Lyon, ENS éditions, 2020.

Petit 1660 = Pierre Petit, *De motu animalium spontaneo liber unus*, Parisiis, E typographia Claudii Cramoisy, 1660.

Petit 1661 = Pierre Petit, *De lacrymis libri tres*, Parisiis, Apud Claudium Cramoisy, 1661.

Petit 1667 = Pierre Petit, *De nova curandorum morborum ratione per transfusionem sanguinis*, Parisiis, Ex officina Andreae Cramoisy, 1667.

Petit 1685 = Pierre Petit, *De amazonibus dissertatio*, Luteciae Parisiorum, E typographia Andreae Cramoisy, 1685.

Plastina 2017 = Sandra Plastina, *Mollezza della carne e sottigliezza dell'ingegno*, Roma, Carocci, 2017.

Punter 2014 = David Punter, *The Literature of Pity,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.

Rioux-Beaulne 2012 = Mitia Rioux-Beaulne, « Les enfants voient ce que leurs mères voient : l'imaginationisme de Malebranche et sa réception au XVIII^e^ siècle », *Rivista di storia della filosofia* 67 (2012), 705-726.

Robinet 1978 = André Robinet, *Œuvres complètes de Malebranche. Tome XX. Malebranche vivant : biographie, bibliographie*, Paris, Vrin, 1978 (Bibliothèque des textes philosophiques).

Roussel 1775 = Pierre Roussel, *Le Système physique et moral de la femme*, Paris, Vincent, 1775.

Roy 2008 = Roxanne Roy, « Éloquence du corps et jeu des passions. Le cas de la colère féminine dans les nouvelles galantes et historiques », *Dalhousie French Studies* 85 (2008), 51-61.

Salzmann 1719 = Johann Salzmann, *Dissertatio medico-chirurgica de tumoribus quibusdam serosis externis*, Argentorati, Typis Johannis Henrici Heitz, 1719.

Schiebinger 1989 = Londa Schiebinger, *The Mind Has No Sex? Women in the Origin of Modern Science*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989.

Simonazzi 2004 = Mauro Simonazzi, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell'Inghilterra moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004.

Simonazzi 2023 = Mauro Simonazzi, « L'età della benevolenza. Compassione e simpatia nel lungo Settecento britannico », *La società degli individui* 78 (2023), 58-66.

Smith, Frixione, Finger, Clower 2012 = Christopher Upham Murray Smith, Eugenio Frixione, Stanley Finger, William Clower (éds.), *The Animal Spirit Doctrine and the Origins of Neurophysiology*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Steenbergh 2014 = Kristine Steenbergh, « Emotions and Gender: The Case of Anger in Early Modern English Revenge Tragedies », dans Jonas Liliequist (éd.), *A History of Emotions, 1200–1800*, 119-134, London, Pickering & Chatto, 2014.

Steger 2015 = Florian Steger, « Dorothea Christiana Erxleben. Die erste promovierte Ärztin in Deutschland », dans Achim Lipp, Jürgen Lasch (éds.), *Hallesche Helden der Heilkunst. Bedeutende Ärzte und Wissenschaftler der Medizinischen Fakultät*, 64-79, Halle, Freunde Templerhof Gut Mücheln, 2015.

Steinke 2005 = Hubert Steinke, *Irritating Experiments, Haller's Concept and the European Controversy on Irritability and Sensibility, 1750-90*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2005.

Strazzoni 2025 = Andrea Strazzoni, *The Manuscript Dissemination of Descartes's* Traité de l'homme. *With an Edition of the* Tractatus de homine a Cartesio, Cham, Springer, 2025.

Sutton 1998 = John Sutton, *Philosophy and Memory Traces*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Tacconi, Bazzani 1751 = Gaetano Tacconi, Matteo Bazzani, *De nonnullis cranii ossiumque fracturis eorumque coniunctione itemque de osteocolla de raris herniis quibusdam de partu monstroso naevis et maculis quae in foetibus imprimuntur dissertationes, quibus accedit alterius monstri historia*, Bononiae, Typis Ferdinandi Pisarri, 1751.

Thébert 2014 = Angélique Thébert, « David Hartley : vibrations, associations, actions », *Dix-huitième siècle* 46 (2014), 417-438.

Thümmig 1725 = Ludwig Philipp Thümmig, *Institutiones philosophiae Wolfianae: in usus academicos adornatae*, Francofurti et Lipsiae, Prostant in Officina libraria Rengeriana, 1725.

Tostain 2016 = Manuel Tostain, « Should We Have Done With Gender Stereotypes? A Critical Review of Psychosocial Studies on the Relations Between the Sexes », *Bulletin de psychologie* 543 (2016), 163-178.

Van Schurman 1641 = Anna Maria van Schurman, *Dissertatio de ingenii muliebris ad doctrinam, et ad meliores litteras aptitudine. Accedunt quaedam epistolae eiusdem argumenti*, Lugduni Batavorum, Ex officina Elseviriana, 1641.

Vendeville, Blanc, Brechet 2018 = Nathalie Vendeville, Nathalie Blanc, Claire Brechet, « Tears for Girls and Teeth for Boys: The Influence of Gender on Children's Depiction of Sadness and Anger in Their Drawings », *Educational Psychology* 38 (2018), 927-944.

Viennot 2012 = Éliane Viennot (éd.), *Revisiter la « Querelle des femmes ». Discours sur l'égalité-inégalité des sexes, de 1750 aux lendemains de la Révolution,* Saint-Étienne, PUSE, 2012.

Viennot 2019 = Éliane Viennot, *La Querelle des femmes ou « n'en parlons plus »,* Paris, Éditions IX^e^, 2019.

Vila 1995 = Anne C. Vila, « Sex and Sensibility: Pierre Roussel's *Système physique et moral de la femme* », *Representations* 52 (1995), 76-93.

Walls 1982 = Joan Walls, « The Philosophy of David Hartley and the Root Metaphor of Mechanism: A Study in the History of Psychology », *Journal of Mind and Behavior* 3 (1982), 259-274.

Walsh 2017 = Richard T. Walsh, « David Hartley's Enlightenment Psychology: From Association to Sympathy, Theopathy, and Moral Sensibility », *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 37 (2017), 48-63.

Wilkin 2008 = Rebecca M. Wilkin, « Essaying the Mechanical Hypothesis: Descartes, La Forge, and Malebranche on the Formation of Birthmarks », *Early Science and Medecine* 13 (2008), 533-567.

Williams 2003 = Elizabeth A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism in Enlightenment Montpellier,* Burlington, Ashgate, 2003.

La pitié est-elle méprisante ? Réflexions sur les métamorphoses de la notion de pitié (de Rousseau à Wollstonecraft)

Johanna Lenne-Cornuez

Abstract: Drawing on an analysis of the semantic ambiguities of *pity* and the *pitiful*, this paper seeks to highlight the tensions inherent in the concept as it appears in Rousseau's work. The sentiment that inclines one to assist the destitute, akin to the Christian virtue of charity, cannot easily be transposed into terms of obligation. Furthermore, active beneficence presupposes the power of the helper and is therefore incompatible with the equality of beings that compassionate identification expresses. Finally, when pity takes the form of distributive justice, it distinguishes among those to whom it is addressed according to ambivalent criteria. The hypothesis is thus advanced of a rupture with the logic of pity in favour of equality of rights. Following Wollstonecraft (and opposing Rousseau), such a rupture with respect to women's rights entails a critique of the contempt inherent in pity, as well as an adherence to an ideal of independence which is not without its own difficulties.

Keywords: pity; contempt; equality; justice; women; Jean-Jacques Rousseau; Mary Wollstonecraft.

English title: *Is Pity Contemptuous? Reflections on the Evolution of the Concept of Pity (From Rousseau to Wollstonecraft)*

Dans un article intitulé « La fin de la notion de passion. Réflexions sur la mort d'une notion », Jean-Pierre Cléro, s'interrogeant sur l'étonnante perte de consistance ontologique (à la fin du XVIII^e^ siècle et au début du XIX^e^) d'une notion qui en avait tant auparavant, met l'accent sur « le circuit des paiements » et des dettes sous-jacentes aux descriptions de la passion, qui la rendra *in fine* calculable, réductible à des lois, ou à des causes plus objectivables. Les sentiments se voient refléter un paiement, un remboursement, un dédommagement, ou un endettement, qui relient les individus. Par exemple, « quiconque rend service à une personne, en lui donnant quelque chose qu'elle ne pourra pas rendre, l'humilie ; puisqu'il lui inflige le désagrément d'être dépendante malgré elle de l'élever ou de la gratifier en lui intimant un retard ou une dette à son égard »[1]

1 Cléro 2004. Comme l'indique son titre, ma contribution puise son inspiration dans celle de Jean-Pierre Cléro.

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII15 – CC BY

Or la pitié pourrait, à bien des égards, être *onéreuse*, tant pour celui qui en est l'objet et qui reçoit les bienfaits[2], que pour le bienfaiteur qui se voit lié par une forme de contrat aliénant[3].

Une double tension la travaille. D'une part, ce *circuit des paiements*, qui peut rendre la pitié onéreuse, l'inscrit dans un lien contractuel entre des individus indépendants[4], là où le sentiment devrait unir les êtres humains par une identification irréductible à la logique calculatrice de l'intérêt et formatrice d'une bonté plus efficace à tisser de véritables liens de solidarité[5]. D'autre part, la pitié bienfaisante pourrait conserver quelque chose de cette générosité classique qui fait la magnanimité des Grands, mais qui est toujours aussi l'expression de leur puissance. Celle-ci peut alors être ressentie comme une humiliation qui croît à mesure que le sentiment d'égalité entre les hommes se substitue à la croyance de leur appartenance à des rangs étrangers les uns aux autres[6].

Tout comme la passion, la notion de pitié va « mourir ». Non que le mot pitié ne soit plus utilisé en français – il l'est bien sûr toujours, tout comme celui de passion – mais son sens a si profondément changé, qu'il semble qu'il ne reste plus aujourd'hui grand-chose de cette affection qui porte à la bienveillance[7]. Quoique le XVIII[e] puisse apparaître comme un âge d'or pour la pitié qui a pu être vue, singulièrement avec Rousseau[8], comme un des ferments de la Révolution française[9], son sens évolue au point que la connotation de mépris semble

2 L'héroïne charitable qu'est Julie ne craint pas que « ses bienfaits deviennent *onéreux* » aux villageois qu'elle secourt – ce que l'on craint donc d'ordinaire (Rousseau 1961, 533).

3 « Voilà comment des jouissances très douces se transformaient pour moi dans la suite en d'onéreux assujettissements » (Rousseau 1959, 1052). Voir Spector 2015.

4 Même Julie, qui pour une grande part est la figure de la charité universelle, est contrainte de reformuler son aumône en termes d'échanges marchands, pour répondre aux critiques des économistes qui y voient un facteur multiplicateur de mendiants suspectés d'être fainéants : « pourquoi ne récompenserais-je pas l'éloquence de ce mendiant qui me remue le cœur et me porte à le secourir, comme je paye un Comédien qui me fait verser quelques larmes stériles ? » (Rousseau 1961, 539).

5 Voir Hirschman 1980.

6 Sur le conflit entre générosité aristocratique et vertu chrétienne, je me permets de renvoyer à Lenne-Cornuez 2021, 211-233.

7 On parle aujourd'hui bien plus volontiers d'empathie, comme pour la distinguer précisément de cette pitié devenue suspecte. Voir Boltanski 1993.

8 La sympathie humienne ou smithienne a un lien de parenté avec elle, mais elle s'en distingue par bien des aspects. Voir *infra* section 1.

9 Voir Arendt 2012 (défendant l'idée que le « zèle compatissant » est au cœur du dévoiement de la Révolution française) ; Hunt 2013 (défendant a contrario l'idée que les sen-

ricevuto: 26/03/2025 – accettato: 19/06/2025 – pubblicato: 05/12/2025

peu à peu s'imposer. L'évolution du mot *pitoyable* le révèle sans doute plus encore que celui de *pitié*[10]. Le *Dictionnaire Universel* d'Antoine Furetière de 1690 distingue trois sens, le premier concerne l'état malheureux de celui qui excite la pitié (une situation pitoyable), le deuxième se dit de celui qui a des sentiments de compassion pour les misères d'autrui (un cœur pitoyable), le troisième de ce qui est défectueux en son genre (un livre pitoyable). Tandis que le deuxième sens va disparaître totalement des usages – le mot pitoyable ne qualifiant plus que l'objet de la pitié, et non le sujet compatissant – le sentiment de mépris devient prépondérant.

L'édition 1771 du *Dictionnaire Universel* de Trévoux atteste du changement de sens du mot. L'acception désignant celui qui est naturellement enclin à la pitié n'est plus usitée, et la pitié devient quasi-synonyme de mépris :

> Comme le mot pitié exprime tantôt un sentiment de commisération pour les malheureux, tantôt un mouvement de mépris pour les choses mauvaises ou ridicules, le mot pitoyable est tantôt synonyme de compatissant, tantôt de méprisable. Nous avons déjà dit que dans la première acception il vieillit, dans la seconde, il est fort en usage. […] On ne dirait plus aujourd'hui avec Voiture[11] ; *si j'osais écrire des lettres pitoyables, je dirais des choses qui vous feraient fendre le cœur*. Homme pitoyable, homme ridicule. Lettres pitoyables, lettres très mauvaises[12].

timents empathiques, favorisés par les romans du XVIII^e^, contribuent à l'invention des droits de l'homme).

10 Tandis que le *Dictionnaire* de Furetière de 1690 indique que la pitié est une passion de l'âme qui est émue de tendresse, de compassion, en voyant la douleur ou la misère d'autrui, et que le *Dictionnaire* de l'Académie française de 1694 indique que l'on se sert *parfois* du mot pitié dans un sens qui marque plutôt du mépris qu'une véritable compassion, le *Dictionnaire critique de la langue française* de Féraud (Féraud 1787-1788, t. III, 169) affirme, un siècle plus tard, que « faire pitié » signifie *plus souvent* se faire mépriser, et que « regarder en pitié » emporte *maintenant* mépris et fierté autant (et bien plus) que compassion.

11 Le *Dictionnaire Universel* fait ici référence à Vincent Voiture qui écrivit dans une lettre « à mademoiselle Paulet (de Bruxelles, mai 1632) » : « Je vous assure qu'il n'y eut jamais une tristesse pareille à la mienne ; et si j'osais écrire des lettres pitoyables, je dirais des choses qui vous feraient fendre le cœur » (Voiture 1855, t. I, 77). Le changement de sens du mot est tel qu'il ne rend plus le lecteur de la fin du XVIII^e^ capable de comprendre Corneille, selon les éditeurs de ce *Dictionnaire* : « Quand on lit dans le *Nicomède* de Corneille, *c'est être Ambassadeur et tendre et pitoyable* ; ce mot forme une équivoque qui tourne l'ambassadeur en ridicule » (Simon 1771, t. VI, 802).

12 Simon 1771, t. VI, 802.

Le *Dictionnaire* de Féraud de 1787 mentionne deux sens de l'adjectif, l'un parlant des personnes enclines à la pitié ou des choses qui excitent la pitié, l'autre de ce qui mérite le mépris, mais le second sens est prépondérant. L'adverbe « pitoyablement », quant à lui, ne se dit plus guère que pour marquer du mépris[13].

L'article *Pitoyable* de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert oscille lui aussi entre la dignité de l'objet de la compassion et la ridiculisation du pitoyable : « *Pitoyable*. Qui est digne de pitié. Il est dans un état *pitoyable* ; c'est un ouvrage *pitoyable* : d'où l'on voit qu'il y a deux sortes de pitié ; l'une accompagnée de commisération, c'est celle qu'on a pour les malheureux ; l'autre accompagnée de mépris, c'est celle qu'on a pour les choses ridicules. On dit *un homme pitoyable*, et cette phrase a deux acceptions ; l'homme pitoyable, selon l'une, est un homme compatissant ; selon l'autre, c'est un homme ridicule[14] ». À mesure que l'accent se déplace de l'être qui fait preuve de pitié à l'égard d'autrui, vers celui qui en est l'objet, le sentiment perd sa substance compassionnelle, en étant comme phagocyté par la logique distinctive du mépris et de la honte. Celui qui *a pitié* se distancie de l'être pitoyable qu'il regarde avec condescendance ; celui qui *fait pitié* en ressent de la honte.

Bien que le mot pitoyable puisse également avoir une connotation méprisante chez Rousseau[15], l'auteur s'attache à tenir à distance la pitié du mépris. C'est bien plutôt l'homme impitoyable qui manifeste du mépris. L'inaccessibilité à la pitié est le symptôme d'un fossé irréductible entre les êtres. Là où le sentiment s'éveille spontanément face à tout animal sensible qui souffre, la société inégalitaire en borne l'activité compatissante. Aussi la pitié, éduquée pour

13 Féraud raille au passage l'Académie qui mentionne encore le sens relatif à la compassion : « l'Académie admet en effet ce sens mais elle n'en donne point d'exemple » (Féraud 1787-1788, t. III, 169).

14 Diderot, d'Alembert 1751-1772, t. XII, 1765, 663.

15 Le pitoyable peut être méprisable comme ici : « C'est une erreur bien pitoyable d'imaginer que l'exercice du corps nuise aux opérations de l'esprit » (Rousseau 1969, 360). Mais il est plus fréquemment utilisé par Rousseau pour désigner l'être compatissant, plutôt que celui qui est objet de la pitié, comme ici : « Ainsi nait la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir sensible et pitoyable il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert… » (*ibid.*, 505). Voir aussi « cléments, généreux, pitoyables » (*ibid.*, 511-512) ; ou encore cette hypothèse frappante du « loup pitoyable » (*ibid.*, 596) qui serait un animal « dépravé » car il serait alors enclin à la pitié, là où sa nature est d'être impitoyable.

devenir le sens de la justice, suppose une intelligence sociale et politique[16]. Par la reconnaissance du semblable, elle restaure l'humanité : elle est puissance de liaison et d'inclusion, tandis que le mépris est puissance de déliaison et d'exclusion.

Cependant, je m'attacherai à montrer qu'elle est traversée par des tensions qui en expliquent peut-être, si ce n'est sa mort, du moins ses métamorphoses, indissociables des transformations majeures de la question sociale[17]. D'abord, le sentiment qui porte à secourir les miséreux, se rapprochant de la vertu charitable chrétienne, en-deçà ou au-delà de tout calcul, se heurte chez Rousseau à sa transposition en termes d'obligation de payer sa dette à l'égard de l'humanité et de la société (1). Ensuite, la bienfaisance active, en tant qu'elle exprime la puissance de celui qui peut venir en aide, se heurte à l'égalité des êtres que l'identification compatissante manifeste et doit pour ainsi dire restaurer (2). Enfin, se faisant justice distributive, la pitié distingue les individus à qui elle s'adresse, selon le critère du mérite dont le sens est ambivalent (3).

Je ferai alors l'hypothèse, avec Wollstonecraft (et contre Rousseau) d'une rupture avec la logique de la pitié au nom de l'égalité de droits : les individus entendent refuser l'assistance et sa pitié condescendante pour accéder à une autonomie propre. Je montrerai in fine que cette rupture implique, s'agissant des droits des femmes, une critique du patriarcalisme et du paternalisme[18] inhérent à la pitié, mais aussi une souscription à un idéal d'indépendance qui ne va cependant pas sans difficulté (4).

16 Voir Nussbaum 2001.

17 Voir Castel 1995. Le débat de Julie et Saint-Preux (voir *infra* section 2) manifeste à bien des égards une de ces métamorphoses de la question sociale : le pauvre est-il une image christique qui mérite la compassion universelle ou « un gueux » fainéant que l'on doit mépriser ?

18 Le patriarcat désigne le système social dans lequel les hommes et pères oppriment, dominent et exploitent les femmes (en lien d'autres catégories infériorisées). Le paternalisme est l'attitude de contrôle, exercée principalement par les hommes et pères (mais pas toujours), sur d'autres personnes (notamment les femmes), au nom du bien de ces dernières, un bien qu'elles ne seraient pas capables de déterminer et de poursuivre par elles-mêmes.

1. Payer sa dette ?

La pitié est d'abord pour Rousseau un « principe antérieur à la raison » qui « nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »[19]. Elle tempère l'amour de soi (selon le second *Discours*[20]), ou en est une expansion (selon l'*Émile*[21]), tandis que le mépris naît de la transformation de l'amour de soi en amour propre : des « premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie[22] ». Ainsi, le mépris forme un couple notionnel avec l'envie, qui n'en est que le revers et le double symétrique. Ce sentiment est une des ramifications de l'amour-propre, et étouffe la pitié, les inégalités du système social limitant ou empêchant le développement de cette dernière. En ce sens, la pitié méprisante est un oxymore, la pitié étant précisément la source de nos attachements, là où le mépris est un symptôme de la soif de distinction et d'appropriation exclusive des honneurs et des biens, pouvant aller jusqu'au mépris de soi en cas de déchéance[23].

Chez Rousseau, « les maximes de la pitié » montrent que la limite difficilement franchissable de ce sentiment est précisément bornée par un mépris qui neutralise toute identification à la souffrance d'autrui[24] et toute reconnaissance de cette souffrance[25], à cause d'une structuration et de préjugés sociaux qui as-

19 Rousseau 1964, 126.

20 La pitié « ayant été donnée à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable » (*ibid.*, 154).

21 « La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui nait avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi ; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications » (Rousseau 1969, 491).

22 Rousseau 1964, 170.

23 Le ridicule s'abat chez Rousseau sur l'homme méprisant, et non sur le misérable que l'on prend en pitié : « Qu'y a-t-il de plus ridicule qu'un grand seigneur devenu gueux, qui porte dans sa misère les préjugés de sa naissance ? Qu'y a-t-il de plus vil qu'un riche appauvri, qui, se souvenant du mépris qu'on doit à la pauvreté, se sent devenu le dernier des hommes ? » (Rousseau 1969, 468).

24 « Pourquoi les rois sont-ils sans pitié pour leurs sujets ? C'est qu'ils comptent de n'être jamais hommes. Pourquoi les riches sont-ils si durs pour les pauvres ? C'est qu'ils n'ont pas peur de le devenir. Pourquoi la noblesse a-t-elle un si grand mépris pour le peuple ? C'est qu'un noble ne sera jamais roturier » (*ibid.*, 507).

25 « Il est naturel qu'on fasse bon marché du bonheur des gens qu'on méprise. Ne vous éton-

surent les dominants de leur position par le statut ou la richesse. Ainsi, il est impossible de « se mettre à la place de celui qui souffre[26] », quand les places sont si asymétriques qu'elles ne sauraient être interchangeables, pas même fictivement. C'est pourquoi un des efforts centraux de l'éducation rousseauiste est de faire de l'élève une sorte de *transclasse* au sens où Émile approche toutes les conditions sociales (notamment celle d'artisan) malgré sa richesse, se déplace dans tous les lieux, et ne s'identifie à aucune place, afin de penser la sienne au sein de l'humanité : « faites en sorte qu'il ne se place dans aucune classe, mais qu'il se retrouve dans toutes ; parlez devant lui du genre humain avec attendrissement, avec pitié même, mais jamais avec mépris[27] ». En tant que la pitié est à l'origine du sentiment d'humanité, au double sens de sentiment d'appartenance à l'humanité et de bienfaisance à l'égard de tout être humain (à condition d'être généralisée), elle peut être rapprochée de la charité qui s'adresse à tout homme, quel qu'il soit, et conduire à une bienfaisance active, précisément parce qu'elle est ancrée dans une affectivité irréductible au calcul de l'intérêt, pouvant aller jusqu'au sacrifice vertueux de soi.

Pourtant, la pitié rousseauiste, bien qu'ancrée dans un sentiment anté-rationnel, comprend dans son juste développement une reconnaissance des êtres humains qui, non seulement souffrent, mais sont victimes d'une injustice. La pitié, qui a d'abord la « foudroyante » immédiateté du pathos, comporte, dans la continuité d'Aristote, un savoir de l'injustice subie ; aussi est-elle « à la fois spontanée et réfléchie »[28]. Mais, s'écartant de ce que l'on lit sous la plume d'Aristote, celle-ci doit s'adresser à tous les pauvres car elle doit être justement orientée par la conscience de l'injustice fondamentale du déni de leur droit à la subsistance, qui n'est autre que le premier « droit de l'humanité[29] ». La formation des sentiments moraux d'Émile implique « une partialité corrective des injustices de la structure sociale »[30] qui le conduit à se faire le porte-voix de la cause des indigents. En ce sens, la pitié est « une passion de l'égalité » qui repose sur la

nez donc plus si les politiques parlent du peuple avec tant de dédain, ni si la plupart des philosophes affectent de faire l'homme si méchant » (*ibid.*, 509).

26 *Ibid.*, 504.

27 *Ibid.*, 510.

28 Rueff 2018, 29.

29 Lenne-Cornuez 2022, 303-321.

30 Radica 2008, 198.

conscience des malheurs objectifs du pauvre « du fait de la réalité de son état (qui est de ne pas en avoir) »[31].

Aussi la moralité de la pitié tient-elle à l'évaluation différenciée des souffrances. Les souffrances du riche peuvent certes susciter l'empathie, mais dans la mesure où elles reposent sur une quête vaniteuse de reconnaissance exclusive, le riche « n'est point à plaindre, parce que ses maux sont tous son ouvrage, et qu'il ne tient qu'à lui d'être heureux. Mais la peine du misérable lui vient des choses, de la rigueur du sort qui s'appesantit sur lui »[32]. De même, quoique l'envie soit l'opposé symétrique du mépris, l'une ne limite pas l'expansion empathique aussi injustement que l'autre. Certes, « [l']envie est amère, en ce que l'aspect d'un homme heureux loin de mettre l'envieux à sa place lui donne le regret de n'y pas être »[33]. Ni l'homme envieux ni l'homme méprisant ne sont pitoyables, au sens principal où Rousseau emploie ce terme, c'est-à-dire éprouvant un sentiment compassionnel. Mais la frontière du mépris est bien plus injuste que celle de l'envie, dans la mesure où elle renforce l'inégalité inique entre les riches et les pauvres.

Or la juste orientation de la pitié tient à un sentiment qui lie l'être compatissant à l'être souffrant, et porte le premier à secourir le second, non pas seulement parce qu'il est affecté par sa douleur, mais parce qu'il reconnaît que c'est là son obligation. Ce sentiment s'ancre d'abord dans la gratitude de l'enfant à l'égard de ceux qui ont pris soin de lui. Pour être bienfaisant, il faut qu'il sente l'intention bienveillante de son entourage, lui inspirant en retour des sentiments semblables[34]. Par le développement moral de ses sentiments, Émile sentira que son appartenance à l'humanité l'oblige : « C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable : ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité, nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas homme[35] ».

Cette reconnaissance de dette doit venir des « chaînes » que l'on met à son insu « autour de son cœur », sans qu'il s'en aperçoive – sinon l'élève pourrait

31 Larrère 2002, 196.
32 Rousseau 1969, 509-10.
33 *Ibid.*, 504. C'est ce qui différencie notoirement la pitié rousseauiste de la sympathie smithienne qui peut s'adresser aux plus heureux que soi.
34 *Ibid.*, 492.
35 *Ibid.*, 503.

croire que cette dette lui a été injustement imposée[36]. Cette reconnaissance de dette incombe plus encore au riche. Ainsi, la leçon sur l'aumône du Livre II de l'*Émile* apprend à l'enfant que la charité est un devoir issu d'une promesse des riches de ne jamais laisser les pauvres sans moyen de subsistance[37], promesse qui fait écho au contrat originel léonin du second *Discours*, qui rend les riches à la fois usurpateurs des droits de l'humanité et débiteurs à l'égard des pauvres souffrant du besoin de ce que les riches ont en trop[38]. De plus, la « dette » est « sociale » : chacun a le devoir de travailler pour la société[39], et l'héritier ne peut se croire quitte, au prétexte que son père aurait déjà « payé sa dette » en « serv[ant] la société ». « Vous devez plus aux autres que si vous fussiez né favorisé. Il n'est point juste que ce qu'un homme a fait pour la société, en décharge un autre de ce qu'il lui doit »[40]. Par son argent, par l'impôt, mais plus encore en payant « de sa personne »[41], par son travail et ses services rendus, l'individu s'acquitte de sa dette et libère le pauvre du sentiment humiliant que pourrait susciter la pitié. La notion de *dette sociale* fait sortir l'indigent d'une dépendance à l'aumône et d'une logique de l'assistance qui suscite la honte, pour faire valoir un *devoir de justice* à son égard.

---

36 « Si vous exigez de lui de l'obéissance en retour des soins que vous lui avez rendus, il croira que vous l'avez surpris : il se dira, qu'en feignant de l'obliger gratuitement, vous avez prétendu le charger d'une dette, et le lier par un contrat auquel il n'a point consenti » (*ibid.*, 521). Voir aussi, Rousseau 1959, 1051 : « j'ai senti souvent le poids de mes propres bienfaits par la chaine des devoirs qu'ils entraînaient à leur suite ».

37 « Quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eut des riches, les riches ont promis de nourrir tous ceux qui n'auraient de quoi vivre ni par leur bien ni par leur travail » (Rousseau 1969, 339)

38 « Ignorez vous qu'une multitude de nos frères périt, ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès et unanime du Genre humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au-delà de la vôtre ? (Rousseau 1964, 176). Voir Beyssade 1992.

39 « Hors de la société, l'homme isolé ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît ; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien ; cela est sans exception » (Rousseau 1969, 370).

40 *Ibid.*, 369-70.

41 Émile donnera de sa personne en se faisant l'homme d'affaires des indigents : « Occupez votre élève à toutes les bonnes actions qui sont à sa portée ; que l'intérêt des indigents soit toujours le sien ; qu'il ne les assiste pas seulement de sa bourse mais de ses soins ; qu'il les serve, qu'il les protège, qu'il leur consacre sa personne et son temps ; qu'il se fasse leur homme d'affaires, il ne remplira de sa vie un si noble emploi. » (*ibid.*, 544). De même, « il fait toujours de sa personne autant de bien que de son argent » (*ibid.*, 805).

Cependant les chaînes du sentiment d'obligation pourraient entrer en tension avec la douceur et la générosité du sentiment compassionnel, en souscrivant à une dynamique contractuelle de l'échange[42]. De là découle la première tension qui pourrait miner la pitié : Rousseau redéfinit la charité chrétienne au prisme de la critique de l'économie politique[43]. Mais le sentiment de la dette pourrait venir affaiblir la compassion par la logique de l'échange vers laquelle elle fait signe, et menace d'être ressentie comme *onéreuse* pour l'individu qui préfèrerait s'en libérer.

2. Mériter la compassion ?

La Julie de Rousseau est définie par son cœur compatissant. Sa sensibilité aux souffrances d'autrui est même ce qui enflamme la passion de Saint-Preux[44] et fait l'admiration de tous. Quoique la pitié ait pu susciter une forme de défiance en amour[45], elle est la source de sa vertu, par une charité chrétienne qui se dédie à de bonnes œuvres.

Là où les riches ne font œuvre charitable que lorsqu'ils ne peuvent échapper à la souffrance qu'ils ont sous les yeux, Julie n'a pas cette pitié aveugle aux souffrances qui ne sont pas immédiatement présentes face à elle[46], ni cette pitié hypocrite qui n'aspire qu'à se réfugier dans sa tour d'ivoire et oublier les peines des autres : « Elle n'a pas cette pitié barbare qui se contente de détourner les yeux des maux qu'elle pourrait soulager. Elle les va chercher pour les guérir ; c'est l'existence et non la vue des malheureux qui la tourmente : il ne lui suffit pas de ne point savoir qu'il y en a, il faut pour son repos qu'elle sache qu'il n'y en a pas, du moins autour d'elle : car ce serait sortir des termes de la raison que

42 L'amitié elle-même est un contrat : « L'attachement peut se passer de retour, jamais l'amitié. Elle est un échange, un contrat comme les autres » (*ibid.*, 520, note). Voir aussi *supra* note 4.

43 Voir Spector 2017.

44 « C'est cette pitié si tendre à tous les maux d'autrui, c'est cet esprit juste et ce goût exquis qui tirent leur pureté de celle de l'âme, ce sont, en un mot, les charmes des sentiments bien plus que ceux de la personne, que j'adore en vous » (Rousseau 1961, 32). La pitié a une dimension érotique qui est essentiellement genrée : Saint-Preux se fait aimer de Julie en suscitant sa pitié et aime Julie pour son âme compatissante. Sur le genre de la pitié, voir *infra* section 4.

45 Voir *ibid.*, 11.

46 Sur les biais de la pitié, je me permets de renvoyer à Lenne-Cornuez 2020.

de faire dépendre son bonheur de celui de tous les hommes »[47]. Ainsi, Julie a à cœur le bonheur, ou du moins l'absence de souffrances, de tous les habitants des environs, loin de cette pitié théâtrale stérile, décriée par la *Lettre à d'Alembert*[48].

Là où les riches se contentent de donner un peu d'argent, moins par intérêt réel pour les misérables, que pour se délivrer de leur vue, Julie leur porte véritablement secours et cherche à leur être utile. « Elle n'a point cette charité paresseuse des riches qui paye en argent aux malheureux le droit de rejeter leurs prières, et pour un bienfait imploré ne savent jamais que donner l'aumône. […] De tous les secours dont on peut soulager les malheureux, l'aumône est à la vérité celui qui coûte le moins de peine ; mais il est aussi le plus passager et le moins solide ; et Julie ne cherche pas à se délivrer d'eux, mais à leur être utile »[49]. Ni barbare, ni paresseuse, la générosité de Julie est ainsi sincèrement compatissante et dévouée.

Sa vertu, inspirée par l'Évangile, reconnaît en tout homme son semblable. L'assistance du pauvre, image christique, est aussi un devoir envers soi-même : « au moins se doit-on à soi-même de rendre honneur à l'humanité souffrante ou à son image, et de ne point s'endurcir le cœur à l'aspect de ses misères »[50]. C'est cette dureté du cœur qu'elle reproche à Saint-Preux de justifier par des maximes complaisantes[51], en refusant le secours aux mendiants au motif qu'il ne faut pas « multiplier les gueux et les vagabonds » et que ceux-ci se rendent « à charge à la société » en la privant « du travail qu'ils y pourraient faire »[52]. Reprenant la terminologie méprisante des économistes et philosophes prétendant rationaliser le travail et accabler l'individu de la responsabilité de son état[53], Saint-Preux voit dans les mendiants des « gueux » coupables de fainéantise, qu'il ne faut pas

47 Rousseau 1961, 532.

48 « Quelle est cette pitié ? Une émotion passagère et vaine, qui ne dure pas plus que l'illusion qui l'a produite ; un reste de sentiment naturel étouffé bientôt par les passions ; une pitié stérile, qui se repaît de quelques larmes, et n'a jamais produit le moindre acte d'humanité » (Rousseau 1995, 23)

49 Rousseau 1961, 534.

50 *Ibid.*

51 « Vous avez pris dans les grandes villes les maximes dont de complaisants raisonneurs aiment à flatter la dureté des riches » (*ibid.*, 538-9).

52 *Ibid.*, 538. Voir Larrère 1992.

53 C'est notamment Voltaire qui est visé dans ses *Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot* de 1738 (Voltaire 1879, 359-370).

encourager par l'aumône dans leur inutilité sociale. Dans ce débat, Saint-Preux est du côté du mépris impitoyable, tandis que la pitié humaine de Julie l'incline à « ne refuser l'aumône à aucun [mendiant][54] ». Là où la raison calculatrice des coûts et des bénéfices étouffe la pitié, le sens de la justice de Julie repose sur la communauté des sentiments « qui devraient unir tous les hommes »[55]. Là où, pour les hommes impitoyables, les pauvres sont coupables de leur indigence, Julie invoque la responsabilité étatique : « C'est au Souverain de faire en sorte qu'il n'y ait point de mendiants : mais pour les rebuter de leur profession faut-il rendre les citoyens inhumains et dénaturés ? Pour moi, continua Julie, sans savoir ce que les pauvres sont à l'État je sais qu'ils sont tous mes frères, et que je ne puis sans une inexcusable dureté leur refuser le faible secours qu'ils demandent »[56].

Ainsi, la charité chrétienne de Julie est modalisée par une autre conception de l'économie politique que celle dont Saint-Preux se fait le représentant, et orientée par des maximes qui opposent le mérite au talent, la « tranquille obscurité » de la condition de paysan à la multiplication des professions inutiles et malhonnêtes dans les villes[57], la félicité simple à l'avidité de richesses. Là où la justice distributive prônée par Saint-Preux prétend que le talent sera naturellement récompensé par la place sociale qu'il mérite, Julie objecte que les places sociales sont déconnectées des besoins véritables et que les talents socialement valorisés ne reflètent en rien les mérites de la personne. La bienfaisance de Julie suit alors un tout autre principe de distribution qui attache les bienfaits prodigués au mérite de celui qui les reçoit, en un double sens : d'une part « quiconque a commis en sa vie une méchante action » ne saurait attendre d'elle ni « faveur ni protection qu'elle puisse placer en un meilleur sujet », d'autre part sa pitié sait distinguer ceux qui en ont un véritable besoin parce qu'ils souffrent des « peines inséparables de l'humanité »[58]. Le « discernement exquis dans la distribution de ses bienfaits »[59] qui est loué chez Julie n'oriente donc la pitié que vers ceux qui la méritent naturellement (vers les souffrances na-

54 Rousseau 1961, 538.
55 *Ibid.*, 539.
56 *Ibid.*, 540.
57 *Ibid.*, 537.
58 *Ibid.*, 534.
59 *Ibid.*, 533.

turelles de l'être humain) et moralement (sans pitié pour les méchants), et la refuse à « ceux que l'inquiétude ou l'ambition porte à vouloir s'élever »[60]. Aussi la « grande maxime de Madame de Wolmar » qui est de « ne point favoriser les changements de condition, mais de contribuer à rendre heureux chacun dans la sienne »[61] conduit-elle à un conservatisme social, qui apparaît comme une leçon paradoxale de l'injustice de l'ordre établi pourtant décriée.

Loin d'insuffler une révolution sociale où les inégalités injustes seraient abolies, la pitié orientée par des maximes qui la rationalisent semble alors placer la bienfaitrice dans la position supérieure de celle qui octroie son aide aux personnes jugées méritantes. De là découle la deuxième difficulté au cœur de la pitié : le jugement du mérite moral, comme celui du talent, pourrait rentrer en tension avec la compassion pour les peines humaines dont personne n'est exempt et qu'il faut soulager chez tous. En outre, cette position paternaliste de distributeur des bienfaits pourrait vider le sens de la justice de toute forme de pitié, pour devenir un « goût naturel de l'ordre » aussi « froid » que celui de Monsieur de Wolmar, grand ordonnateur de la vie à Clarens[62].

3. Être compatissant sans cesser d'être égal ?

Le rapport du bienfaiteur au bénéficiaire est asymétrique au point qu'il peut être suspect de condescendance ou ressenti comme une assistance humiliante. Dans un étrange épisode de l'*Émile*, un nobliau « indolent et paresseux »[63] est exercé à la course dont le prix est constitué de gâteaux. À cette occasion, Rousseau nous expose la leçon morale suivante : « Quand il remportait rarement le prix, il le mangeait presque toujours seul, ainsi que faisaient ses concurrents ; mais en s'accoutumant à la victoire il devient généreux et partageait souvent

60 *Ibid*., 534.

61 *Ibid*., 536. C'est aussi le cas de la charité chrétienne du vicaire : « je ferais le bonheur de mes paroissiens. Je ne les rendrais pas riches, mais je partagerais leur pauvreté ; j'en ôterais la flétrissure et le mépris, plus insupportable que l'indigence. Je leur ferais aimer la concorde et l'égalité, qui chassent souvent la misère, et la font toujours supporter. Quand ils verraient que je ne serais en rien mieux qu'eux, et que pourtant je vivrais content, ils apprendraient à se consoler de leur sort et à vivre contents comme moi » (Rousseau 1969, 629).

62 Rousseau 1961, 490.

63 Rousseau 1969, 393. L'épisode n'est pas dénué de difficultés interprétatives. Voir Schaeffer 2014, 44 et *sqq*.

avec les vaincus. Cela me fournit à moi-même une observation morale, et j'appris par-là quel était le vrai principe de la générosité »[64]. On peut alors penser que le vrai principe de la générosité est le sentiment de sa puissance[65]. Ce ne sont ni les louanges ni le dédommagement de son don qui instituent chez l'enfant l'habitude du partage, mais la répétition de la victoire et l'assurance de sa supériorité. En tension avec le sentiment d'identification à son semblable que la pitié devra développer à l'adolescence, la générosité conserve dans cet épisode de l'enfance le sens classique de la magnanimité du puissant.

Un être faible est incapable de générosité[66]. Seule l'assurance de ses capacités rend possible le partage. Il est certes difficile d'être bienfaisant quand on n'a pas les moyens de l'être et qu'on est soi-même prisonnier de sa propre souffrance. Pourtant, cette assurance de sa place supérieure et immunisée contre le manque est aussi ce qui rend méprisant et sans pitié. La certitude d'occuper la place du vainqueur explique l'attitude impitoyable des nobles. Si la générosité prescrit la clémence envers les vaincus, celui qui se croit supérieur a d'ordinaire tendance à être sans merci. C'est au contraire par la conscience de la vulnérabilité humaine que le gouverneur conduira l'enfant à se mettre à la place de ceux qui souffrent. La connaissance des misères communes à l'humanité préserve la pitié naturelle de sa corruption en mépris.

Mais la tension pédagogique demeure. D'un côté, seul l'être suffisamment sûr de sa puissance peut être généreux, à la manière du « robuste sauvage » qui, dans le second *Discours*, n'enlève pas « à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs »[67]. D'un autre côté, le sentiment de puissance se transforme en morgue impitoyable d'autant plus aisément qu'elle est protégée par un statut ou un pouvoir qui donne l'illusion d'être invulnérable. Le sentiment de supériorité menace toujours de se muer en inhumanité.

64 *Ibid.*, 395. Dans cette section, je prolonge certaines conclusions développées dans Lenne-Cornuez 2021.

65 Sur cette générosité des vainqueurs, qui n'est pas sans rappeler la générosité aristocratique, on peut aussi penser à Germaine de Staël et son appel à la pitié pour les vaincus de la Révolution. Voir Baczko 2016.

66 Voir aussi : « Toute méchanceté vient de la faiblesse ; l'enfant n'est méchant que parce qu'il est faible ; rendez-le fort, il sera bon » (Rousseau 1969, 288) ; « La crainte et la faiblesse sont les sources de la cruauté » (Rousseau 1995, 395).

67 Rousseau 1964, 156.

Ainsi, l'élève rousseauiste, soucieux des droits de l'humanité, porte-parole des indigents, dispensera autour de lui ses bienfaits, comme Julie avec les villageois des environs, sans jamais les humilier, ni rendre sa générosité onéreuse : « en devenant le bienfaiteur des uns et l'ami des autres [Émile] ne cesse point d'être leur égal. Enfin il fait toujours de sa personne autant de bien que de son argent »[68]. Une des raisons essentielles de cette absence de mépris ou de condescendance est qu'Émile est capable d'occuper une place modeste et subordonnée (comme celle de l'artisan qui n'a pas de boutique et qui loue ses services à un maître) sans s'en sentir rabaissé : « Allez voir […] ce jeune homme à l'atelier, et vous verrez s'il méprise la condition du pauvre ! »[69]

Être bienfaisant sans cesser d'être l'égal de celui à qui l'on porte assistance ne va cependant pas de soi. Cette alliance singulière chez Émile d'une générosité égalitaire (alors qu'elle serait oxymorique chez le riche ou le noble) suppose la conscience de l'égalité de tous les hommes et de leur droit commun à être soulagé des peines inhérentes à la condition humaine. Mais telle est la troisième tension qui altère la pitié : le sentiment de dépendance à l'égard du bienfaiteur place le nécessiteux dans une position qui menace de réduire l'égalité humaine à une fiction originelle abolies par les inégalités sociales. Symétriquement, la position de bienfaiteur n'est pas dénuée d'une posture paternaliste qui menace la conscience de l'égalité.

4. L'égalité des droits et la pitié méprisante pour les femmes

De façon célèbre, le *Contrat social* ne mentionne aucunement la pitié[70]. Ce n'est pas sur une solidarité empathique que repose le lien social. Chaque individu verra bien plutôt ses intérêts protégés à égalité avec ceux des autres par un contrat politique qui unit les volontés « sous la suprême direction de la volonté générale ». L'égalité civile et politique semble reléguer à la sphère privée une pitié qui perd toute dimension politique et sociale. En effet, du point de vue du contrat, « la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ». Le citoyen reconquiert une forme d'indépendance, non plus

68 Rousseau 1969, 805.
69 *Ibid.*, 807.
70 Sur cette question débattue, voir notamment Masters 1992.

naturelle, mais instituée par les lois : « chacun se donnant à tous ne se donne à personne »[71]. Telle est la conclusion « qui doit servir de base à tout le système social » : « au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et […], pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit »[72].

Rousseau l'a cependant suffisamment montré, les inégalités des positions sociales associées aux talents valorisés par amour-propre, et les inégalités de richesses rendant les uns démunis de ce que les autres ont en trop, prouvent qu'une pure égalité formelle serait insuffisante. Le contrat social n'est réellement avantageux à tous que si chacun peut subvenir à ses besoins. Ainsi, Rousseau le précise en note : « Sous les mauvais gouvernements cette égalité n'est qu'apparente et illusoire ; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. Dans le fait les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien : D'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun n'a rien de trop »[73]. Symétriquement, puisqu'Émile vivra sous un gouvernement, non seulement mauvais, mais illégitime[74], le gouverneur a garanti son indépendance par un métier qui lui donnera toujours de quoi vivre : l'état de menuisier n'a pas seulement pour but de le rendre compatissant au sort des pauvres, mais inversement de ne jamais devoir compter sur la générosité d'autrui pour subsister.

Or, à l'indépendance masculine correspond un ancrage féminin dans un foyer, une réclusion qui convient selon Rousseau à la nature de la femme, et qui en fait la médiation par laquelle l'homme se sédentarise sans pour autant perdre sa capacité fondamentale à être partout à sa place[75]. Le contrat social entre des individus en apparence non-genrés occulte en réalité un « contrat

71 Rousseau 1964, 361.
72 *Ibid.*, 367.
73 *Ibid.*
74 Ses voyages au Livre V montrent que la volonté générale est absente de toutes les sociétés établies de son temps.
75 Le récit inachevé de *Émile et Sophie, ou les Solitaires* (Rousseau 1969) témoigne de cette complémentarité inégalitaire entre le masculin et le féminin : si l'union est rompue, l'homme reprend ses voyages, tandis que la femme est vouée au malheur.

sexuel » qui place la femme sous la dépendance du mari et lui assigne les fonctions maternelles et domestiques de l'espace privé, permettant à l'homme de s'engager dans l'espace public[76]. On sait que les Révolutionnaires français dénieront les droits des femmes et excluront ces dernières de la scène politique. Selon le député Jean-Pierre-André Amar, parlant au nom du Comité de sûreté générale (*Discours* à la Convention nationale, Séance du 9 Brumaire an II/30 octobre 1793), les femmes n'ont pas « la force morale et physique » qu'exige l'exercice des droits politiques[77]. Aux arguments énonçant l'infériorité intellectuelle des femmes s'ajoutent ceux de l'incompatibilité entre la faiblesse naturelle, la pudeur, la douceur, la modération de la femme honnête, et le rôle public de citoyen.

Cette exclusion suscite l'indignation de nombreuses femmes qui osent revendiquer leurs droits[78]. Mary Wollstonecraft, en défendant l'égalité des droits des hommes et des femmes, s'en prend singulièrement à Rousseau. À ses yeux, l'auteur de l'*Émile* est le représentant par excellence de ces « écrivains qui ont attiré sur les femmes la *pitié méprisante* des hommes »[79]. Cette pitié qui enveloppe du mépris est le sentiment masculin que Rousseau contribue à justifier à l'égard des femmes en naturalisant leur faiblesse et leur soumission à un maître masculin. Ici la pitié victimise son objet, autant qu'elle le dégrade. Tout en prétendant s'intéresser sincèrement au bien des femmes, l'auteur méprise celles qu'il prétend secourir en justifiant et renforçant les causes même de leur affaiblissement et de leur asservissement. « Le paradoxe de Rousseau »[80] est de légitimer l'inégalité des femmes, contre sa propre critique déployée dans le second *Discours* au sujet de la naturalisation des inégalités sociales.

Wollstonecraft retourne l'argument de l'auteur contre lui-même : « Pour rendre [la femme] faible, ou belle, ce qui est la même chose au dire de certaines gens, on néglige son intelligence, et les petites filles, forcées de se tenir tranquilles, jouent avec des poupées, ou prêtent l'oreille à de folles conversations.

76 Voir Pateman 1988.
77 Extraits reproduits dans Lely 2012, 57-60 : voir 59.
78 Rebérioux, Duhet 1981.
79 Wollstonecraft 2016. Le titre du chapitre V est en anglais le suivant : « Animadversions on some of the writers who have rendered women objects of *pity, bordering on contempt* » (je souligne).
80 *Ibid.*, 121.

– On vient, après cela, nous donner l'effet de l'habitude comme l'indication certaine de la nature »[81].

La pitié méprisante prétend secourir des êtres dont elle dénie l'humanité en les enfermant dans une condition subalterne. Wollstonecraft refuse cette pitié et n'a que faire de cette assistance ; elle exige la reconnaissance de ses droits et de son autonomie. Elle revendique, pour toutes, l'indépendance qu'elle a cherché à conquérir pour elle-même : « Je plaide pour mon sexe, j'en conviens, mais non pour moi-même. Je regarde depuis longtemps l'indépendance, comme le plus grand bonheur de cette vie, et même comme la base de toute vertu »[82]. Les épithètes (belles, douces, délicates…) que les hommes accolent aux femmes afin de naturaliser leur inégalité résonnent comme des « insultes »[83]. Là où la pitié devait être chez Rousseau le vecteur d'une bienfaisance active qui unit tous les êtres et contrebalance les injustices sociales, elle devient aux yeux de Wollstonecraft un sentiment genré qui objectifie la femme et est le reflet de son exclusion injuste des droits humains. Au-delà du paternalisme rousseauiste, c'est bien un contrat social patriarcal qui est dénoncé, refusant l'émancipation des femmes et justifiant leur domination. La pitié adressée à la faiblesse ou la fragilité prétendue de la nature féminine n'est que le symptôme du mépris de leurs droits. Non seulement, l'hommage rendu à la sensibilité féminine est un éloge duplice et perfide, mais cette sensibilité justifie en retour une pitié qui la maintient dans la dépendance. En somme, Wollstonecraft refuse que la femme soit tant sujet qu'objet d'une pitié qui l'assigne à une place subalterne.

Mais tel est aussi le paradoxe de Wollstonecraft[84] : en revendiquant une égalité identique à celle des hommes, elle se montre elle-même très dure, voire impitoyable, à l'égard de ces femmes qui jouent de leur féminité pour conquérir un peu d'empire[85] ; en refusant la pitié méprisante des hommes à l'égard des

81 *Ibid.*, 175.

82 *Ibid.*, 68.

83 *Ibid.*, 114. « Comme moraliste, je demande ce que signifie l'assemblage incohérent de jolis défauts, aimables faiblesses, etc. ? » (*ibid.*).

84 Pateman parle du « dilemme de Wollstonecraft » (Pateman 1989, 196) à propos de la tension chez elle entre un féminisme libéral « de l'égalité », dont l'idéal est l'indépendance, et un féminisme « de la différence » qui revendique les besoins et qualités spécifiquement féminines, notamment maternelles : « The extremely difficult problem faced by women in their attempt to win full citizenship I shall call 'Wollstonecraft's dilemma' ».

85 Voir la condamnation de ces femmes coquettes qui « se vantent quelquefois de leur fai-

femmes, elle a pu apparaître comme méprisant elle-même toute forme de féminité[86] ; en revendiquant l'extension asexuée ou dégenrée de l'idéal des droits de l'homme et du citoyen, elle pourrait avoir projeté un idéal d'indépendance individuelle au détriment de la solidarité qu'une forme de sympathie identificatrice et dénuée de mépris peut permettre.

La pitié est-elle méprisante ? À défaut d'avoir lavé le sentiment de compassion de ce soupçon, la question en a révélé les tensions inhérentes : entre la logique contractuelle du paiement des dettes et l'affection compassionnelle sans calcul ; entre la reconnaissance de l'humanité et la justice distributive de l'être charitable ; entre la conscience de l'égalité et la position paternaliste du bienfaiteur. Ainsi, les femmes et les pauvres sont en droit de refuser cette *logique de l'assistance*, au sein de laquelle la pitié est reçue comme une humiliation. Seul un contrat social légitime peut garantir les droits de l'humanité de chacun, en libérant l'individu de toute dépendance à l'égard d'une distribution personnelle des bienfaits. Le respect des droits de l'humanité, à l'instar de ce que suggère Rousseau, ne comprend pas seulement la garantie d'une égalité formelle mais l'assurance pour chacun des *conditions matérielles de son autonomie*. Mais contre la division genrée des fonctions et des espaces, opérée par Rousseau, le respect des sentiments féminins, tout comme de ceux dont les femmes sont l'objet, devient, avec Wollstonecraft, le ressort de l'aliénation de leur liberté[87]. La pitié n'est alors plus que le palliatif insatisfaisant d'une société inégalitaire ou le symptôme d'un rapport de domination qui ne dit pas son nom.

Pourtant, l'éloge de la pitié compatissante, dénuée de mépris, et éduquée, dans son intelligence relationnelle, pour devenir un sens de la justice, peut aussi être compris comme la défense d'une sensibilité morale plus humaine que l'obéissance implacable et impitoyable à des règles abstraites. La promotion de l'indépendance individuelle pourrait aussi sonner la fin de toute solidarité bien-

blesse » (Wollstonecraft 2016, 121), qui « se glorifient de leur puissance illicite » (*ibid.*,122). Les femmes « méprisent leur liberté » pour lui préférer un vain empire (*ibid.*,137), « exaltées par leur infériorité, ce qui semble impliquer une espèce de contradiction » (*ibid.*, 141).

86 Voir Gubar 1994. La défense de l'autrice a pu aussi apparaître comme un individualisme bourgeois qui encourage le contrôle de soi dans des attitudes *mâles* (voir Poovey 1984) ou encore comme une forme de haine puritaine du corps et du plaisir féminin (voir Kaplan 1986, 31-56).

87 Voir aussi Kofman 1982.

faisante, en considérant celui ou celle qui échoue comme *pitoyable*, c'est-à-dire *méprisable*, parce qu'il ou elle ne devra alors plus s'en prendre qu'à elle-même. Paradoxalement, c'est chez Rousseau qu'on pourrait trouver – et que certaines autrices elles-mêmes ont trouvé[88] – les ressources pour défendre cette voix féminine[89] *pitoyable au vieux sens du terme*, et une morale du sentiment loin de la froideur du calcul ou de l'intérêt bien compris. Reste que, comme nous en avertit Wollstonecraft, en l'absence de voie d'émancipation et d'autonomie, l'éloge des sentiments féminins risque le plus souvent d'essentialiser la femme, et la pitié risque d'enfermer ceux et celles qui en sont l'objet dans la dépendance.

Johanna Lenne-Cornuez
Université Jean Moulin Lyon 3*

88 Voir Seidman Trouille 1997.

89 Gilligan 2019.

* johanna.lenne-cornuez@univ-lyon3.fr; Université Jean Moulin Lyon 3, Faculté de philosophie, Campus des Quais, Palais de l'Université, 15 quai Claude Bernard, 69007 Lyon, France. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4240-9301.

BIBLIOGRAPHIE

Arendt 2012 = Hannah Arendt, *De la Révolution*, Paris, Folio Gallimard, 2012.

Baczko 2016 = Bronisław Baczko, « Opinions des vainqueurs, sentiments des vaincus », dans Madame De Staël, *Des circonstances actuelles et autres essais politiques sous la Révolution*, éd. Lucia Omacini, 185-275, Paris, Honoré Champion, 2016.

Beyssade 1992 = Jean-Marie Beyssade, « Jean-Jacques Rousseau : le pacte social et la voix des gueux. Du *Discours sur l'origine de l'inégalité* au *Contrat social* : deux pactes opposés, ou un seul ? », *Cahiers de Fontenay* 67/68 (1992), 31-47.

Boltanski 1993 = Luc Boltanski, *La Souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993.

Castel 1995 = Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.

Cléro 2004 = Jean-Pierre Cléro, « La fin de la notion de passion. Réflexions sur la mort d'une notion », *Lumen* 23 (2004), 39-73.

Diderot, d'Alembert 1751-1772 = Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert (éds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1772.

Féraud 1787-1788 = Jean-François Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, Mossy.

Gilligan 2019 = Carole Gilligan, *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, Paris, Flammarion, 2019.

Gubar 1994 = Susan Gubar, « Feminist Misogyny: Mary Wollstonecraft and the Paradoxes of 'It Takes One to Know One' », *Feminist Studies* 20 (1994), 452-473.

Hirschman 1980 = Albert Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, Paris, Presses universitaires de France, 1980.

Hunt 2013 = Lynn Hunt, *L'Invention des droits de l'homme. Histoire, psychologie et politique*, Genève, Markus Haller Éditions, 2013.

Kaplan 1986 = Cora Kaplan, *Essays in Culture and Feminism*, London, Verso, 1986.

Kofman 1982 = Sarah Kofman, *Le Respect des femmes : Kant et Rousseau*, Paris, Galilée, 1982.

Larrère 1992 = Catherine Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

Larrère 2002 = Catherine Larrère, « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13 (2002), 175-199.

Lely 2012 = Sandrine Lely, « 'La massue d'Hercule soulevée par la main des Grâces'. Le débat sur la place des femmes dans l'art, entre 1747 et 1793 », dans Éliane Viennot, Nicole Pellegrin (éds.), *Revisiter la « querelle des femmes ». Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1750 aux lendemains de la Révolution*, 45-60. St Etienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2012 (L'École du genre, 8).

Lenne-Cornuez 2020 = Johanna Lenne-Cornuez, « Éduquer à la compassion. Martha Nussbaum au prisme de Rousseau », *Lumières* 35 (2020), 127-146.

Lenne-Cornuez 2021 = Johanna Lenne-Cornuez, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

Lenne-Cornuez 2022 = Johanna Lenne-Cornuez, « Du droit naturel aux droits de l'humanité. La norme immanente du droit politique et la résistance à l'injustice chez Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale* 3 (2022), 303-321.

Masters 1992 = Roger D. Masters, *La Philosophie politique de Rousseau*, Lyon, ENS éditions, 1992.

Nussbaum 2001 = Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Pateman 1988 = Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

Pateman 1989 = Carole Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and the Welfare State*, Cambridge, Polity, 1989.

Poovey 1984 = Mary Poovey, *The Proper Lady and the Woman Writer*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Radica 2008 = Gabrielle Radica, « La pitié chez Rousseau », dans Frédéric Brahami (éd.), *Les Affections sociales*, 173-201, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2008.

Rebérioux, Duhet 1981 = Madeleine Rebérioux, Paule-Marie Duhet (éds.), *Cahiers de doléances des femmes en 1789 et autres textes*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 1981.

Rousseau 1959 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes I : Les Confessions – Autres textes autobiographique,* éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade, 11).

Rousseau 1961 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes II : La Nouvelle Héloïse – Théâtre – Poésies – Essais littéraires*, éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1961 (Bibliothèque de la Pléiade, 153).

Rousseau 1964 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III : Du contrat social – Écrits politiques*, éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade, 169).

Rousseau 1969 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes IV : Émile – Éducation – Morale – Botanique,* éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade, 208).

Rousseau 1995 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes V : Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade, 416).

Schaeffer 2014 = Denise Schaeffer, *Rousseau on Education, Freedom and Judgment*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2014.

Seidman Trouille 1997 = Mary Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1997.

Simon 1771 = Richard Simon (éd.), *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, Compagnie des libraires associés, 1771.

Spector 2015 = Céline Spector, « L'insoutenable légèreté de l'être. Les errances de la conscience dans les Rêveries du promeneur solitaire », *Studi Filosofici* 38 (2015), 139-156.

Spector 2017 = Céline Spector, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2017.

Voiture 1855 = Vincent Voiture, *Oeuvres de Voiture. Lettres et poésies*, éd. M. Alexandre Ubicini, Paris, Charpentier libraire-éditeur, 1855.

Voltaire 1879 = Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire 22. Mélanges I*, Paris, Imprimerie A. Quantin et C^{ie}, 1879.

Wollstonecraft 2016 = Mary Wollstonecraft, *Œuvres. Défense des droits des femmes, Maria ou le Malheur d'être femme, Marie et Caroline*, éd. Isabelle Bour, Paris, Classiques Garnier, 2016.

« Émue de pitié et encore plus d'indignation » : Sentiments moraux et réflexion politique dans les œuvres révolutionnaires d'Isabelle de Charrière

Francesco Boccolari*

Abstract: This article explores the interplay between pity and indignation in the revolutionary works of Isabelle de Charrière, particularly in *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés* (1793). It argues that these two sentiments structure a moral and political response to the violence of the Revolution, and advances two key claims: first, that Charrière's indignation arises from a form of pity rooted in sympathetic identification with the suffering of others; and second, that this indignation is directed at the widespread insensitivity demonstrated by both aristocrats and revolutionaries. The article further shows how Charrière's writing, following in the footsteps of Rousseau, seeks to elicit these two moral affections in the reader, thereby assuming both an ethical and performative function. Through a close textual analysis of the characters and their development, the study highlights the central role of compassion in shaping moral judgement and in critiquing the sacrificial logic underlying the Terror.

Keywords: Isabelle de Charrière; pity; indignation; justice; French Revolution; Jean-Jacques Rousseau; Benjamin Constant.

English title: *"Émue de pitié, et encore plus d'indignation": Moral Sentiments and Political Reflection in Isabelle de Charrière's Revolutionary Works*

Le 17 août 1792, au lendemain du massacre des Tuileries – événement qui allait rapidement déclencher les violences de la « première Terreur » –, Isabelle de Charrière, écrivaine cosmopolite d'expression française, aristocrate d'origine néerlandaise résidant à Colombier, près de Neuchâtel, s'adresse à son ami Jean-Pierre de Chambrier d'Oleyres dans des termes empreints d'émotivité et d'une crudité bouleversante. Profondément influencée par la philosophie des Lumières, elle avait jusqu'alors soutenu la Révolution avec mesure et modération. Mais la précipitation des événements et l'intensification des violences la conduisent désormais à cette déclaration amère et radicale sur la brutalité des deux factions en conflit :

* L'auteur remercie les évaluateurs et évaluatrices anonymes pour leurs observations, prises en compte dans la version finale de ce travail.

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII16 – CC BY

> Comme l'atrocité des Jacobins ne change en rien mon idée sur les aristocrates, sur les princes, sur les émigrés, je souhaite qu'il y ait une guerre civile qui nettoie la terre de beaucoup de ces gens de l'un et de l'autre parti. Pardon Monsieur de cet horrible griffonnage : je suis émue de pitié et encore plus d'indignation[1].

L'autrice semble ainsi reconnaître, presque comme pour la rétracter, l'excès de sa déclaration – un « horrible griffonnage ». En même temps, cette violente manifestation viscérale semble revendiquer une forme de légitimité, en tant qu'expression directe de deux sentiments porteurs – et c'est ce que ces pages s'attacheront à souligner – d'une puissance normative immanente : la pitié, dirigée vers les victimes des violences en cours, et l'indignation, tournée contre les représentants des deux camps du conflit révolutionnaire.

Cet élan, que l'on serait en droit de qualifier de moral, puisqu'animé par une exigence de justice et de réparation face à une situation devenue intolérable, deviendra, une fois purgé de sa composante la plus abrupte et virulente, le noyau inspirateur d'une série d'œuvres composées et publiées dans les deux années suivantes, 1793 et 1794. Parmi elles : le pamphlet épistolaire *Lettres trouvées dans la neige*, le roman épistolaire *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*, ainsi que les comédies *L'Émigré*, *L'Inconsolable* et *La Parfaite liberté ou les vous et les toi*. Situées au cœur des événements révolutionnaires, ces œuvres suscitèrent des réactions contrastées parmi leurs contemporains, divisant le public entre une admiration sincère et une franche hostilité[2]. Comme l'a écrit Michel Delon

1 Charrière 1979-1984, t. 3, lettre n° 845. L'orthographe a été modernisée dans l'ensemble des citations. La ponctuation a été légèrement adaptée, uniquement dans certains passages de lettres, pour en faciliter la lisibilité. Le lecteur pourra également se référer à l'édition numérique en cours, établie par le Huygens Institute, qui met progressivement en ligne la correspondance d'Isabelle de Charrière, accompagnée d'une traduction en néerlandais : Charrière 2019-.

2 Prenons, par exemple, les *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*, sur lesquelles Charrière travailla entre avril et juillet 1793. L'ouvrage fut d'abord refusé par l'éditeur Fauche-Borel qui – selon les mots de l'écrivaine, écrits le 30 novembre 1793 et rapportés par Raymond Trousson – « « trop aristocrate », leva les bras au ciel. Pour rien au monde, dit-elle, il ne voulut « imprimer ces lettres. Elles étaient à son avis d'un républicain enragé. Ce n'est point cela, et pas un Jacobin n'en serait content, mais on n'y ménage pas les émigrés ni en général l'aristocratie » » (Trousson 1994, 255). Ce fut son ami Benjamin Constant qui lui trouva finalement un autre éditeur, Durand, qui en assura la publication à Lausanne entre août et septembre 1793. Trousson observe que, dans un contexte de radicalisation politique, Charrière était consciente que son œuvre dérangerait aussi bien

ricevuto: 08/04/2025 – accettato: 04/08/2025 – pubblicato: 05/12/2025

– notamment à propos des *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*, mais dans des termes que l'on pourrait aisément étendre à l'ensemble de ces œuvres – l'« utopie » qu'elles esquissent, à travers la représentation d'une communauté transnationale d'exilés unis par la bienveillance, le refus des extrêmes et la recherche d'un dialogue transcendant toute appartenance politique ou sociale, constitue une « métaphore d'une Europe de l'échange et de la tolérance »[3]. Mais surtout – car c'est là l'aspect le plus relevant pour l'analyse menée ici –, ces œuvres « révolutionnaires »[4] donnent forme à une dénonciation des cruautés et des abus perpétrés au cours de cette période nodale de l'histoire européenne, à travers une subtile mise en scène philosophico-littéraire des deux sentiments susmentionnés : la pitié, ou compassion, et l'indignation.

À la lumière de ces considérations préliminaires, la présente contribution se propose d'étayer, à travers la lecture et l'analyse de passages issus des œuvres en question – en particulier des *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés* –, une double thèse, qui s'inscrit dans une réflexion d'ordre théorique plus large.

Premièrement, il s'agira de montrer que l'indignation manifestée par les héros de Charrière trouve sa justification et son prérequis affectif dans la compassion, éprouvée aussi bien à l'égard des victimes de l'injustice sociale propre à l'Ancien Régime qu'envers celles de la violence révolutionnaire en cours. Cette dernière, comme nous le verrons, apparaît d'autant plus condamnable aux yeux

les révolutionnaires que les aristocrates et qu'elle s'attendait à ce que le livre soit ignoré ou attaqué par les deux camps. Néanmoins, l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* de Iéna salua les qualités littéraires et la profondeur politique de l'ouvrage, traduit en allemand par Ludwig-Ferdinand Huber. Sur la réception des œuvres révolutionnaires, voir également Charrière 1988, notamment les chapitres VI à X.

3 Selon Delon, Charrière, en s'interrogeant « sur la relation entre pouvoir et dualisme manichéen […] tend à désigner l'opposition binaire comme principe d'aliénation » (Delon 1994, 197). Dans le même esprit, Raymond Trousson remarque que Charrière « avait trop le sens des nuances, trop de scepticisme pour ne pas voir le revers de toutes les médailles », et souligne qu'elle « récusait le simpliste manichéisme du temps » (Trousson 1994, 257 et 253). Paul Kompanietz observe enfin que « l'écriture des *Lettres trouvées* obéissait bien pour Mme de Charrière à une visée pragmatique, lisible dans le roman à travers ce que l'on pourrait appeler une politique (mais qui est aussi une éthique et une esthétique) de la modération » (Kompanietz 2021, 78).

4 Nous empruntons cette expression à Henri Coulet, qui définit le roman révolutionnaire comme « une fiction narrative en prose écrite au cours même des événements, entre 1789 et 1799, et qui représente directement ou qui transpose le fait révolutionnaire avec l'intention d'exciter pour la Révolution la sympathie ou l'admiration du lecteur » (cité par Perazzolo 2010, s.p.).

des personnages porteurs de la voix de l'autrice qu'elle repose sur une logique en apparence rigoureuse et équitable, mais qui dissimule en vérité son inhumanité sous le voile d'une rationalité historique présentée comme inéluctable.

Deuxièmement, on s'efforcera à mettre en évidence que cette indignation vise avant tout une forme d'insensibilité et d'insouciance, enracinée dans l'incapacité à partager la souffrance des autres *en se mettant à leur place* – pour reprendre l'expression d'un personnage de *La parfaite liberté ou les vous et les toi*[5]. Or, selon le sentiment de l'autrice véhiculé par les héros de ses œuvres révolutionnaires, cette forme d'insensibilité constitue la cause aussi bien de l'injustice aristocratique que de la violence révolutionnaire, elle aussi fondamentalement injuste. Cependant, il est tout aussi vrai que chez Charrière, la capacité à partager la souffrance d'autrui en s'identifiant à lui apparaît comme étant largement façonnée par des facteurs culturels et, à ce titre, demeure susceptible d'être éduquée. C'est précisément pour cette raison que la dénonciation de son défaut, loin de se réduire à une prise de position polémique, vise avant tout à encourager son développement.

De manière plus générale, en exposant cette double thèse et la relation qu'elle met au jour entre pitié et indignation, cet article entend souligner comment, dans les œuvres révolutionnaires ici considérées – et, en dernière instance, dans la pensée même d'Isabelle de Charrière –, subsiste une interrelation significative entre ces deux sentiments, qui paraissent jouer un rôle déterminant dans le jugement moral (et politique) que porte l'autrice sur les événements historiques en cours. Cette interrelation – dont la confidence citée plus haut, « je suis émue de pitié, et encore plus d'indignation », offre un témoignage éloquent et nullement fortuit – peut être ainsi formulée : chez Charrière, la pitié constitue – pour des raisons qu'il n'est pas possible d'examiner ici de manière exhaustive, mais qui, pour une large part, trouvent leur origine dans la conception de la moralité élaborée par Jean-Jacques Rousseau, référence théorique majeure pour l'autrice[6] – la racine sensible du sens de la justice et, par son intermédiaire, la source affective de l'indignation. Celle-ci apparaît dès lors comme l'expression

5 « Oui, il est bon, mais il ne l'est qu'à sa manière et ne se met point à la place des autres » (Charrière 1979-1984, t. 7, 371).

6 Sur l'ancrage de la pensée morale de Charrière dans l'héritage rousseauiste, voir Trousson 1995 ; Cossy 2012, 98-105 ; Cossy et al. 2012 ; et Boccolari 2023.

active de la compassion, dirigée contre les injustices que sa carence ne manque pas de générer[7].

En outre, cet article entend également souligner combien Charrière était pleinement consciente de la possibilité de susciter, de moduler et d'orienter les sentiments de pitié et d'indignation à travers leur mise en scène, dans le but de générer – et d'éduquer – des effets moraux correspondants dans l'âme du lecteur[8]. De cette conscience, nous disposons d'ailleurs d'un témoignage explicite dans un passage d'un texte dont la portée conceptuelle et historique ne semble pas encore avoir été suffisamment approfondie : les *Éclaircissements relatifs à la publication des Confessions de Rousseau*, que l'écrivaine rédigea comme texte liminaire à l'édition de la seconde partie de l'œuvre autobiographique du Genevois (1790), dont elle – fait notable – assura l'édition aux côtés de son ami Pierre Alexandre Du Peyrou, mécène de Jean-Jacques et copropriétaire de ses manuscrits[9]. Réfléchissant à voix haute sur l'opportunité de publier le manuscrit avant le terme fixé par l'auteur – « longtemps après ma mort [1778] et celle de mes ennemis » –, Charrière suggère que la valeur des *Confessions* réside non seulement dans leur portée autobiographique, mais aussi dans leur intention délibérément persuasive. L'œuvre viserait en effet à susciter chez le lecteur une identification pathique avec Rousseau et, par ce biais, une réaction morale face à ceux qu'il considérait comme ses persécuteurs.

---

7 Lectrice attentive de l'*Émile*, Charrière savait bien que la bonté et la justice ne sont pas de simples concepts abstraits, mais avant tout des « affections de l'âme », enracinées dans la capacité de pâtir avec autrui en s'identifiant à lui (voir Rousseau 1969, *Émile*, 523). Elle savait aussi que, chez Rousseau, cette sensibilité au juste conduit à l'indignation face à son déni : « Voit-on dans une rue, ou sur un chemin, quelque acte de violence et d'injustice, à l'instant, un mouvement de colère et d'indignation s'élève au fond du cœur et nous porte à prendre la défense de l'opprimé » (*ibid.*, 596). Ainsi, dans cette économie affective dont Charrière hérite de Rousseau, la pitié constituerait la racine sensible du sentiment de justice, et l'indignation en serait la manifestation active lorsqu'il est blessé : c'est ce qui semble advenir, du moins dans les textes que nous analysons ici, chaque fois qu'une absence ou un refus de compassion se manifeste. Sur la relation entre indignation et compassion chez Rousseau, voir Menin 2025.

8 Sur le rôle des formes narratives – et notamment des romans épistolaires – dans la sensibilisation à la souffrance d'autrui, voir notamment Hunt 2007, chapitres 1 et 2.

9 Pour une reconstruction des raisons et des modalités de cette publication, voir Charrière 1979-1984, t. 10, 177-178 ; Charrière 1988, 113-114.

> Qu'on ne m'accuse pas ici de jeter sur Rousseau un soupçon odieux ; je ne veux que consoler ceux qui comptent pour beaucoup les désirs d'un homme qui n'est plus. Rousseau pouvait-il désirer bien vivement que ceux qu'il accusait d'avoir fait le malheur de sa vie, n'en apprissent rien, n'en souffrissent en rien ? Qu'on remarque dans ces Confessions certains tableaux plaisants, où pas un mot n'est hors de sa place, où les sons même des mots concourt avec le sens pour égayer le lecteur ; et qu'on se demande si Rousseau n'était pas pressé de leur faire produire leur effet. Qu'on y remarque les effusions fréquentes d'un cœur profondément ulcéré, et qu'on se demande si Rousseau n'était pas pressé de verser dans tous les cœurs l'indignation qu'il ressentait et la pitié qu'il méritait[10].

Ce passage est d'autant plus remarquable qu'il concerne un auteur que, comme nous l'avons évoqué, Charrière admirait profondément et dont elle s'inspira. D'abord, il semble corroborer le premier volet de notre double thèse, en montrant comment, dans l'analyse charrièrienne de l'écriture rousseauiste, pitié et indignation se révèlent étroitement liées, voire interconnectées. Car, sans établir explicitement de relation de causalité entre ces deux sentiments, Charrière laisse néanmoins entendre que Rousseau cherche, par le biais d'une mise en scène pathétique de sa propre souffrance, à susciter d'abord la pitié du lecteur – une pitié éveillée précisément par l'identification aux *effusions fréquents d'un cœur profondément ulcéré*. C'est cette identification compatissante qui rendrait possible un second mouvement : le partage de son indignation, dirigée contre les torts qu'il affirme avoir subis. Le mécanisme à l'œuvre reposerait ainsi sur une forme d'expansion affective, où la compassion prépare et déclenche une indignation solidaire. Si cette lecture est fondée, on pourrait alors considérer que, dans ce scénario, la pitié, entendue comme partage sensible de la souffrance d'autrui, constitue non seulement la source première, mais aussi la condition intérieure de l'indignation. Celle-ci apparaîtrait, en retour, comme l'expression active de la pitié, orientée contre l'injustice et porteuse, de ce fait, d'une puissance à la fois morale et critique.

De plus, le passage des *Éclaircissements* met en évidence – et cet aspect échappe à toute lecture subjective – l'intérêt de Charrière pour les stratégies rhétoriques par lesquelles, chez Rousseau, chaque élément du texte – mots, images, sonorités – est rigoureusement choisi et employé afin de *produire un ef-*

10 Charrière 1979-1984, t. 10, 186.

fet sur le lecteur. Rousseau, souligne la préfacière des *Confessions*, ne se contente pas de décrire les injustices qu'il a subies, mais cherche à agir sur l'intériorité du destinataire, en le conduisant à partager son malaise et, par là, son indignation. Au risque d'un certain anachronisme, on pourrait même avancer que Charrière reconnaît à l'écriture rousseauiste une dimension *performative* (au sens non technique)[11] : le texte, en effet, ne se bornerait pas à représenter ou à argumenter, mais chercherait à produire un effet sensible sur l'âme du lecteur, en éveillant en lui des affections morales fondamentales – telles que la pitié et l'indignation – susceptibles de nourrir une prise de conscience et, le cas échéant, de se traduire en véritable condamnation[12].

Comme nous le verrons, il est plausible et légitime de penser que Charrière a assimilé et s'est approprié cette conception de la littérature qu'elle attribue elle-même à Rousseau et que, dans cette perspective, ses œuvres ne se limitent pas à une représentation esthétique de la réalité, mais aspirent également à influencer la conscience du lecteur, assumant ainsi une fonction performative et éthique[13]. Toutefois, avant d'examiner cette hypothèse à travers l'analyse de

11 Sur la notion de performativité ainsi entendue chez Charrière et Rousseau, voir également l'*Éloge de Rousseau*, que l'autrice composa la même année des *Éclaircissements*, en 1790. Elle y identifie, comme traits fondamentaux de son admiration pour Rousseau, sa capacité à forger des « rêves » – entendus comme des mythes susceptibles de structurer l'action future des hommes (et même leur action révolutionnaire, comme l'affirme Charrière 1988, 116) – et à les chanter d'une « voix de sirène », capable de toucher et de séduire : il ne s'agit nullement, selon elle, d'un aspect secondaire, mais d'un ressort essentiel de la force persuasive du discours et de son pouvoir de se prolonger dans l'action. En ce sens, Charrière instaure une comparaison éclairante entre Rousseau et l'abbé de Saint-Pierre, soulignant la différence décisive introduite par le pouvoir performatif du style : « La voix de sirène manquoit à l'abbé de St. Pierre. Ce n'est pas d'avoir rêvé, mais de ne nous avoir pas fait rêver avec lui, qu'il faut lui faire un reproche ; et c'est en cela seul qu'il a différé de Rousseau. Qu'es-tu donc, charme du style, charme puissant et indéfinissable ? Comment, avec des mots si connus, si communs, dont nous nous servons si souvent, à pure perte, peut-on captiver, entraîner, plaire à tel point ? » (Charrière 1979-1984, t. 10, 204).

12 Cela ne signifie pas que, pour Charrière, l'usage rousseauiste de la pitié et de l'indignation soit purement instrumental. Comme l'indique l'allusion à un « cœur profondément ulcéré », ces sentiments ne sont pas seulement des outils rhétoriques mais tirent leur force dans une expérience douloureusement vécue, seule capable de conférer au texte sa crédibilité et sa force expressive. En ce sens, leur emploi – que Charrière adoptera comme modèle littéraire, ainsi que nous le verrons – participe d'un idéal d'authenticité qu'elle reconnaît à l'écriture de Rousseau.

13 Virginie Pasche, en analysant notamment les romans de Charrière publiés dans le *Recueil d'écrits de l'abbé de la Tour* (1794-1799), observe que l'autrice, à la différence de Rousseau – lequel, dans la *Nouvelle Héloïse* et la *Lettre à d'Alembert*, considérait que le public, mû par

certains passages significatifs de ses œuvres révolutionnaires, il convient d'en contextualiser la genèse afin de montrer, en premier lieu, comment elles prolongent des tendances déjà présentes dans la production littéraire antérieure d'Isabelle de Charrière.

1. Transformations littéraires en temps de Révolution : de la délivrance intérieure à l'engagement politique

Vers 1788, à l'aube de la Révolution, un changement sensible s'opère dans la production de Charrière. L'écrivaine semble s'éloigner de l'élan autobiographique, sentimental et libératoire qui avait caractérisé des romans tels que les *Lettres neuchâteloises* (1784), *Mistriss Henley* (1784) et *Caliste* (1787), marqués, comme l'a souligné Giovanni Riccioli, par un mouvement de libération intérieure étroitement lié à une analyse introspective continue et à une recherche du moi ; « Sembra chetata la voce dei sentimenti », observe-t-il à ce propos[14]. Plus qu'un simple changement stylistique, ce tournant reflète une nouvelle attitude à l'égard même de l'écriture, mûrie à la lumière de la déception suscitée par les événements révolutionnaires. Dans une lettre du 17 avril 1790 – quelques semaines après l'exécution sur la Place de Grève du marquis de Favras, premier noble condamné à mort en tant qu'ennemi de la Révolution –, Charrière confie à Chambrier D'Oleyres sa désillusion quant à la fonction édifiante de la littérature :

> Il faut […] laisser aujourd'hui en repos […] les lettres, les romans, les Meyer, les Cécile[15], car la mode de tout ce qui n'est pas politique est passée ou interrompue et les hommes réels démentent toutes les vertus dont on voudrait

des passions incontrôlées, pouvait être influencé aussi bien positivement que négativement –, accorde une confiance plus marquée à l'autonomie critique du lecteur et relativise l'impact moral possible de la fiction (Pasche 2012). Toutefois, une telle lecture minimise, à notre sens, le rôle que Charrière attribue aux sentiments dans le processus de formation morale du lecteur. En effet, ses œuvres révèlent, bien que de manière implicite et jamais dogmatique, une tension entre ce scepticisme évoqué par Pasche et une volonté sous-jacente de susciter chez le lecteur une réflexion éthique et politique, en lui offrant des modèles fictifs susceptibles d'orienter son jugement. Comme nous le verrons, la genèse des *Lettres trouvées dans la neige*, rédigées à la demande du gouvernement de Neuchâtel pour influencer l'opinion publique suisse, en constitue un exemple significatif.

14 Riccioli 1967, 213 ; voir aussi 226-227 et 246-247.

15 Personnages de ses romans précédents.

> parer les hommes fictifs. Les moyens de faire illusion dans ce moment ? Qui pourrait croire à la candeur, au désintéressement, à la reconnaissance, à cette noblesse d'âme dont vous aimiez la peinture ? […] S'il me revient quelque zèle littéraire, quelque meilleure opinion de mes semblables, et que cette nouvelle verve produise quelque chose, je vous traiterai vite en confrère initié, à qui on peut et doit tout dire[16].

On perçoit ici un net désenchantement quant au pouvoir de la littérature de « faire illusion », en peignant un monde – ou du moins certaines de ses recoins – où la candeur, le désintéressement, la reconnaissance et la noblesse d'âme apparaîtraient comme des vertus crédibles et transmissibles par le biais de la fiction. Ce désenchantement découlerait de la perte de confiance dans les possibilités de transformation des *hommes réels*, qui, dans le présent révolutionnaire – *aujourd'hui* – viennent démentir ces vertus que la littérature chercherait à véhiculer à travers les *hommes fictifs*. Les bouleversements sociaux et civils en cours troublent ainsi l'activité littéraire de l'écrivaine, entraînant une transformation qui, toutefois, ne se traduit pas par un simple abandon de l'écriture, mais bien par une radicale inflexion politique – dans un moment où, comme elle le relevait elle-même, « la mode de tout ce qui n'est pas politique est passée ou interrompue »[17].

C'est en effet à cette période que remonte la production d'ouvrages pamphlétaires tels que les *Observations et conjectures politiques* (1788) et les *Lettres d'un évêque français à la Nation* (1789). Bien que dépourvus d'une structure systé-

16 Charrière 1979-1884, t. 3, lettre n° 703.

17 Paola Perazzolo interprète la déclaration de Charrière sur la nécessité de « laisser aujourd'hui en repos les lettres et les romans » comme le signe d'une prise de conscience selon laquelle « l'appréhension de l'actualité requiert de nouvelles thématiques et de nouvelles formes » (Perazzolo 2010, s.p.). Selon Perazzolo, cette prise de conscience se traduit par une tentative de renouvellement formel délibérément fragmentaire, qui prend corps d'abord dans *Henriette et Richard*, œuvre de 1792 à laquelle Charrière entend conférer une apparence « plus d'anecdote que de roman » (Charrière 1979-1984, t. 3, 393). Comme le souligne Perazzolo, ce choix reflétait « sa recherche d'une forme susceptible d'appréhender une actualité que sa rapidité et ses contradictions rendent a priori insaisissable » (Perazzolo 2010, s.p.). Toutefois, Charrière n'acheva pas le roman, en interrompant la rédaction après le massacre des Tuileries, un événement qui « lui fit perdre confiance dans la possibilité d'une Révolution modérée et dans les possibilités d'une écriture tant soit peu « engagée » » (*ibid.*). Il reste que dès 1793, Charrière revint au roman, publiant des œuvres qui, bien que différentes dans leur forme et leur contenu de ses écrits antérieurs à la Révolution, conservaient un haut degré d'*engagement*.

matique rigoureuse, ces textes abordent de manière explicite un large éventail de questions politiques – mais aussi morales, pédagogiques et économiques. Ils explorent, avec un élan critique qui porte l'empreinte de l'influence de Rousseau, des sujets allant de la condamnation des lettres de cachet à l'abolition de la peine de mort et de la torture, de la réflexion sur la liberté de conscience et de culte à la question des réfugiés en Europe, jusqu'à la revendication d'une redistribution des richesses, nécessaire non seulement pour favoriser le bonheur individuel, mais aussi pour prévenir l'instabilité sociale[18].

Et pourtant, malgré les différences évidentes de forme et de contenu par rapport aux romans de 1784-1787, ces œuvres de caractère politique conservent des points de contact substantiels avec les précédentes. En particulier, au-delà de la remarquable ouverture intellectuelle dont l'écrivaine avait déjà fait preuve, s'y manifeste avec clarté une singulière « sensibilité sociale »[19], entendue comme une attention aiguë aux conditions sociales et aux dynamiques de pouvoir qui façonnent les rapports humains, laquelle s'exprime notamment, comme dans ses premiers romans, par un vif intérêt pour la vie des classes populaires et des figures marginalisées[20]. Giovanni Riccioli a mis en évidence cet aspect, en citant notamment un long passage des *Observations et conjectures politiques* dans lequel est abordé, quoique de manière indirecte, la question de l'identification compatissante à autrui dans les circonstances concrètes de la vie quotidienne. C'est comme si la société et le langage eux-mêmes – suggère Charrière, dans une perspective qui semble prolonger certaines réflexions de l'*Émile* de Rousseau sur l'inconsistance de toute prescription morale non enracinée dans l'expérience directe – étaient structurellement disposés à atténuer le malaise engendré par la participation affective à la souffrance d'autrui, réduisant cette dernière à une notion abstraite, dénuée de tout ancrage sensible.

> […] quelle ineptie ne découvrons-nous pas en nous quand de l'emploi machinal de certains mots nous passons à la connaissance précise de la chose qu'ils expriment ! on nous parle de misère en même temps que de charité, dès que nous sommes capables d'entendre ; mais nous représentons-nous jusqu'à ce

18 Mendes Baiao 2014, 70 ; voir également Charrière 1988, 39-44 et 65-66.

19 Riccioli 1967, 36, 146, 214 et *passim*.

20 On pense notamment au personnage de Marianne dans les *Lettres neuchâteloises* et à celui de Caliste dans le roman éponyme.

> que nous l'ayons vu, le dénuement total, ce dénuement qui va jusqu'à rendre impossible au misérable tout effort tendant à se tirer de sa misère ? ne nous faut-il pas quelque expérience pour cesser de dire à l'aventure : *il se porte bien, il n'a qua travailler pour vivre : ses enfants sont en âge de gagner leur vie, que n'ont-ils appris un métier* ! Nous devrions savoir qu'il faut être au moins vêtu pour aller chercher de l'ouvrage, qu'il faut porter sa faux ou sa faucille lorsqu'on va demander à faner ou à moissonner, et qu'on peut n'avoir ni faux ni faucille, ni de quoi en acheter, ni de quoi payer son gîte et sa nourriture […] ; cependant, *vous vous portez bien, que ne travaillez-vous ?* sort de la bouche des moins inhumains ; tant notre faculté de juger par analogie est bornée ; tant nous sommes condamnés à mal juger de tout ce que nous n'avons pas vu sans cesse ou étudié à fond[21].

À côté de telles réflexions, qui attestent justement combien la sensibilité sociale de l'écrivaine innerve son écriture jusque dans ses analyses les plus strictement théoriques, les écrits politiques rédigés entre 1788 et 1789 préfigurent son attitude face aux événements tragiques d'août-septembre 1792 : le massacre des gardes suisses au palais des Tuileries[22], l'incarcération des souverains « des Français », les exécutions massives de nobles et de détenus contre-révolutionnaires, ainsi que l'instauration du Tribunal révolutionnaire, sombre présage de la Terreur imminente. Car, s'il est vrai que ces écrits manifestent une sympathie pondérée pour certaines idées révolutionnaires, exprimée à travers la dénonciation des systèmes politiques fondés sur le despotisme et l'injustice sociale, cette adhésion s'accompagne néanmoins d'une critique constante de la violence et d'une défense résolue d'une réforme morale et politique fondée sur des moyens pacifiques. Avec les événements de 1792, la critique charrièrienne s'intensifie, visant désormais avec une égale fermeté les deux camps du conflit révolutionnaire[23].

21 Charrière 1979-1984, t. 10, 105.

22 Où servait son jeune ami George de Montmollin. Voir à ce sujet la lettre déjà mentionnée à Chambrier d'Oleyres, datée du 17 août 1792 (*ibid.*, t. 3, lettre n° 845), ainsi que Godet 1906, t. 2, chapitre XVII.

23 Une lettre significative adressée à son amie et protégée Henriette L'Hardy, datée du 20 novembre 1794, restitue avec clarté la double divergence idéologique qui s'affirme avec force en 1792 : « Je n'ai point […] détesté […] la révolution dans ses commencements. Je suis née républicaine, et mon chagrin dans mon propre pays était de voir […] l'esprit de liberté frappé de léthargie. […] L'égalité et la liberté étaient faites pour me plaire ; leur annonce trompeuse et mensongère était faite pour me séduire et jusqu'au 10 août 1792 j'ai approuvé les Français encore plus souvent que je ne les ai blâmés. Depuis j'ai eu des impressions bien différentes ; mais les nobles émigrés n'en devenaient ni meilleurs ni plus intéressants à mes yeux ; seulement, leurs ennemis étaient plus haïssables. Et pouvait-on se dissimuler que ces deux portions de la nation, la petite portion et la grande, se ressem-

Et c'est précisément cette double dissociation qui se reflète dans les œuvres des deux années suivantes, où l'écrivaine condamne avec la même intransigeance les émigrés aristocrates français, dont l'attitude perpétue et révèle les injustices systémiques de l'Ancien Régime, et le parti démocratique, dont la férocité trahit les principes mêmes de la cause révolutionnaire.

Avant d'approfondir cet aspect central de notre analyse, un nouvel éclaircissement préliminaire s'impose toutefois. La double dissociation dont il est ici question trouvera sa pleine expression dans les romans et les écrits théâtraux composés entre 1793 et 1794, autrement dit dans les œuvres révolutionnaires de Charrière. Qu'est-ce qui alors détermina ce retour à la forme littéraire proprement dite, alors même que l'écrivaine avait affirmé en 1790 la nécessité de « laisser aujourd'hui en repos les lettres, les romans… », et qu'elle avait surtout interrompu de manière abrupte, en août 1792, précisément à la suite des événements parisiens évoqués plus haut, la rédaction de son premier roman révolutionnaire, *Henriette et Richard*[24] ? La réponse doit sans doute être recherchée, une fois encore, dans l'exceptionnalité des événements qui enflammaient l'époque où ces œuvres furent conçues, en particulier dans les contingences politiques et sociales de la Principauté de Neuchâtel, où Charrière vivait et exerçait son activité. Alfred Schnegg a décrit avec acuité la situation dont faisait face la Principauté, alors rattachée au royaume de Prusse et déjà fragilisée par l'afflux croissant d'émigrés français – aristocrates ou ecclésiastiques réfractaires. Cette instabilité s'accrut encore avec le déclenchement du conflit entre la Prusse et la France, en avril 1792, lorsque l'influence grandissante de la propagande révolutionnaire au-delà des frontières françaises commença à alimenter un mécontentement déjà latent au sein de la population à l'égard de la couronne prussienne[25].

---

blaient infiniment ! Avidité de plaisir et d'argent, horreur de tout frein, de toute règle, impudeur, irréligion : partout j'ai cru voir la même chose au même degré. La bravoure aussi s'est trouvée être commune chez les Français ; tout ce qui est enrégimenté et qui marche sous des étendards français contre l'ennemi étranger s'est montré invincible. Eh bien, les émigrés pris ensemble, mais séparés des autres Français, m'ont donc très peu intéressée ; je les ai plaints, et voilà tout. J'ai fait parmi eux des exceptions, des distinctions ; j'en aurais fait aussi chez les révolutionnaires. […] J'ai parié pour un Roi, mais sans désirer un Roi. Je désirerais une république, si j'étais persuadée qu'elle fût possible […] » (Charrière 1979-1984, t. 4, lettre n° 1490).

24 Cf. *supra*, note 17.

25 *Ibid.*, t. 10, 223.

Dès l'automne 1792, ce malaise « prit un tour séditieux », en ajoutant aux griefs traditionnels que la bourgeoisie adressait au Conseil d'État – représentant de Frédéric-Guillaume II – « des revendications égalitaires qui tendaient à bouleverser l'ordre établi »[26]. Quoique cette agitation procédât, en dernière analyse, de l'action désordonnée d'une frange restreinte de la population – une « manifestation spontanée d'une minorité agissante, mais sans programme bien précis »[27] –, le Conseil se trouva néanmoins confronté à la délicate nécessité de contenir ces protestations – ainsi que les violences croissantes qui les accompagnaient, opposant les bonnets rouges aux monarchistes arborant la cocarde orange – tout en s'abstenant d'une répression directe. Une telle mesure aurait en effet risqué de provoquer un incident diplomatique avec la jeune République française, en lui fournissant un prétexte pour légitimer une intervention dans la Principauté[28].

C'est dans cette conjoncture complexe que le gouvernement de Neuchâtel décida de recourir à l'arme de la persuasion pour agir sur l'opinion publique – et c'est ici que la narration des événements prend pour nous un intérêt plus direct. Le 10 février 1793, le chancelier Charles de Tribolet s'adressa à Isabelle de Charrière – figure littéraire parmi les plus illustres de la région – en lui demandant de composer une œuvre destinée à rétablir le calme et l'harmonie entre les citoyens. Tribolet, lui-même écrivain habile, en suggéra l'intrigue : un voyageur étranger, venu en terre suisse en quête de paix, observait avec effroi un pays autrefois réputé pour son industrie et sa culture, désormais déchiré par les discordes et les fanatismes. Charrière accueillit la proposition avec enthousiasme et se mit immédiatement à l'ouvrage. Le 13 février 1793 – soit en seulement trois jours – elle acheva et envoya à Tribolet les deux premières des dix *Lettres trouvées dans la neige*.

Cette tentative de réconciliation, qualifiée par Alfred Schnegg de « pamphlet le plus réussi, le plus original littérairement parlant, qu'ait produit cette période de l'histoire neuchâteloise si féconde en écrits polémiques »[29], s'ap-

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 Tout en se déclarant neutre, à l'instar des autres cantons helvétiques, Neuchâtel restait sous souveraineté prussienne et pouvait représenter un objectif stratégique dans le cadre de l'expansionnisme républicain français naissant.

29 *Ibid.*, 224.

puyait notamment sur la satire – l'une des armes rhétoriques de prédilection de Charrière depuis ses débuts, comme en témoigne le conte *Le Noble* (1764) – et sur une critique constructive des tensions révolutionnaires locales. Le récit mettait en scène un Français qui, d'abord enthousiaste à l'égard de la Révolution, trouvait refuge en Suisse pour échapper à un nouveau despotisme, mais apprenait d'un habitant du pays que des excès similaires y apparaissaient également. Dans les huit lettres suivantes, toutes publiées au début du mois de mai, l'autrice intensifiait sa dénonciation de l'absurdité des querelles partisanes, mettant en évidence ce que le pays aurait à souffrir et à perdre en persistant sur cette voie funeste. Conçu en réponse à une commande gouvernementale, le texte ne se réduisait toutefois pas à une fonction purement propagandiste et conservait une réelle indépendance critique à l'égard des institutions suisses. Les *Lettres* constituaient certes « une mise en garde contre l'esprit jacobin et l'appel pressant à un pays, celui qu'elle habite, pour qu'il redécouvre son identité propre, sa liberté, ses traditions »[30] ; mais elles n'hésitaient pas à formuler des critiques à l'encontre des autorités locales, ni à adresser, parfois à peine voilés, des reproches à la souveraineté prussienne elle-même[31].

En tout état de cause, leur rédaction contribua, selon toute apparence, à raviver le zèle littéraire d'Isabelle de Charrière – ce même zèle qu'elle regrettait avoir perdu dans sa lettre à Chambrier d'Oleyres d'avril 1790. Les *Lettres trouvées dans la neige* furent rapidement suivies par les autres œuvres de 1793-1794, à commencer par les *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*, rédigées entre mai et juillet. Dans celles-ci, avec une liberté créatrice accrue, les protagonistes allaient donner pleine expression à une vision politique désormais pleinement déployée, marquée par une double et nette prise de distance tant à l'égard des contre-révolutionnaires que des jacobins. Cette double dissociation devait également se manifester, comme nous allons le voir, à travers un usage réfléchi du sentiment d'indignation, mobilisé pour dénoncer les fautes imputables aux deux factions en conflit. En outre, ce recours à l'indignation allait tirer sa légitimité dans l'affection compatissante, dont l'exercice et l'éducation apparurent à

30 *Ibid.*

31 « La lettre fictive au roi, qui clôt l'ouvrage, dénote une liberté de ton qu'un magistrat n'eût pas pu se permettre : c'est celle d'un Rousseau s'adressant au Grand Frédéric, son protecteur » (*ibid.*).

Charrière comme la seule voie véritable de dépassement des violences et comme une condition indispensable à l'instauration d'une justice véritable.

2. L'indignation face à l'absence de compassion : une double critique des aristocrates et des révolutionnaires dans les *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*

La première des vingt-quatre *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*, dont l'intrigue se déroule entre le 19 avril et le 2 juillet 1793 – soit dans les mois qui suivent immédiatement l'éclatement des violences en Vendée –, est rédigée par la jeune Germaine, une aristocrate de dix-sept ans, originaire de cette région, émigrée en Angleterre vraisemblablement au lendemain des premiers soulèvements qui s'y produisirent au mois de mars[32]. Contrairement à nombre de ses pairs émigrés, Germaine a reconnu la nécessité des bouleversements en cours, tout en étant pleinement consciente qu'ils se font au détriment de son ancien monde. Ses premiers mots – remarquablement dépourvus des procédés métatextuels pourtant fréquents dans les débuts des romans épistolaires du dix-huitième siècle[33] – prennent la forme d'une demande explicite de partage de ses tourments intérieurs, où l'expression de la douleur personnelle se noue à une revendication morale clairement formulée :

32 Comme le remarque Giulia Pacini, la première lettre des *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*, datée du 19 avril 1793, suit de deux jours seulement la dernière des *Lettres trouvées dans la neige* (Pacini 2005, 255). Il nous semble que ce qu'a observé Paola Perazzolo à propos de *Henriette et Richard* (voir *supra*, note 17) vaut également pour les *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés* : il ne s'agit pas tant d'un roman historique que d'un témoignage littéraire « en prise quasi directe » – l'expression est de Perazzolo 2010, s.p. – avec l'actualité révolutionnaire, dans une tentative de saisir à la fois son urgence et ses contradictions. Dans cette perspective, la narration, comme l'a également souligné Michel Delon, se déploie au sein d'une évolution historique encore inachevée, difficile à clore dans une forme romanesque pleinement accomplie (Delon 1994, 198-199).

33 Les rares éléments paratextuels présents n'interviennent que ponctuellement, principalement pour signaler la perte de certaines lettres. Cet artifice semble répondre à la volonté de restituer la précarité d'un moment historique troublé – notamment en ce qui concerne la circulation épistolaire, incertaine dans l'Europe révolutionnaire. Comme le suggère Giulia Pacini, il s'agit avant tout de représenter, sur le plan narratif, une instabilité sociale et politique où l'échange de correspondance devient lui-même problématique (Pacini 2005, 257).

> Je n'y tiens plus, mon cher Alphonse ; l'ennui, le chagrin, l'indignation triomphent sur mon obéissance[34].

Ces paroles inaugurales, soigneusement choisies par Charrière, fixent d'emblée le ton du roman, en mettant en scène la même dialectique entre pitié et indignation qu'elle avait déjà reconnue à l'œuvre chez Rousseau dans les *Éclaircissements* accompagnant la publication de ses *Confessions*. Elles constituent à la fois un appel à la compréhension du lecteur et l'expression d'une exigence de révolte, instituant ainsi une relation qui se développe et s'intensifie, au fil de la narration, selon un double mouvement complémentaire : la pitié invoquée par l'auteur de la lettre – en l'occurrence Germaine – vise à ouvrir une brèche affective dans la conscience du lecteur, en l'amenant à s'identifier à la souffrance du personnage ; l'indignation, s'insinuant dans l'espace ouvert par cet appel à la compassion, canalise cette identification vers une prise de position critique contre les actions et les comportements responsables de cette souffrance[35].

Bien souvent, cette prise de position critique débouche sur une véritable contestation, comme l'illustre précisément la déclaration qui inaugure le roman. Dans celle-ci, Germaine ne se contente pas d'exprimer son conflit intérieur ; elle érige les sentiments qui la tourmentent en motivations légitimes d'un acte de rébellion : *l'ennui, le chagrin, l'indignation triomphent sur mon obéissance*. Mais en quoi consiste exactement la désobéissance à laquelle la protagoniste fait allusion, et contre qui – ou contre quoi – est-elle dirigée ?

Dans un sens strict, l'insubordination en jeu ici se concrétise dans l'acte même d'écrire : le père de Germaine – un marquis vendéen, officier des armées contre-révolutionnaires de Condé stationnées en Prusse – lui a en effet interdit toute correspondance avec son ancien fiancé, le bien aimé Alphonse, émigré à

34 Charrière 1979-1984, t. 8, 417.

35 De plus, si la pitié sollicite chez le lecteur la capacité de partager la souffrance des protagonistes en s'identifiant à eux, il est tout aussi clair que ce processus ne se limite pas à la relation entre le lecteur et les personnages eux-mêmes : il s'étend également à ceux envers qui ces derniers éprouvent de la pitié. Par une sorte de transitivité affective, le lecteur est ainsi amené à éprouver non seulement la souffrance propre des héros de Charrière, mais aussi à partager leur compassion envers autrui. L'indignation face aux actions à l'origine de cette souffrance à laquelle les personnages compatissent se révèle alors capable, à travers cette communion affective étendue, d'orienter le lecteur vers une exigence plus large et plus universelle de justice.

Neuchâtel après avoir déserté cette même armée des princes où il servait aux côtés de son presque futur beau-père. À la lumière de cela, on remarquera que la phrase de Germaine présente une dimension autoréférentielle tout à fait singulière, proche, en un sens, de celle d'un énoncé *performatif* – au sens technique du terme, cette fois-ci : un énoncé qui accomplit, par son énonciation même (orale ou écrite), l'acte qu'il désigne. Ainsi, par le seul fait de s'adresser à Alphonse, Germaine concrétise le geste même qu'elle revendique – la transgression de l'interdit paternel. Ce faisant, elle confère à sa lettre une portée subversive, qui excède le cadre familial pour acquérir une signification symbolique plus large.

Pour saisir pleinement cette signification, il convient de s'attarder sur le choix de Neuchâtel comme lieu d'émigration d'Alphonse, un choix qui est loin d'être anodin. En effet, en 1793, la principauté prussienne n'était pas seulement un territoire familier à Charrière[36], mais aussi une destination privilégiée pour ces nobles français qui, à l'instar d'Alphonse, refusaient de combattre, se démarquant ainsi des rangs des émigrés contre-révolutionnaires réfugiés dans le royaume de Frédéric-Guillaume II. Aux yeux des contemporains, ce détail suggérait donc qu'Alphonse incarnait le modèle de l'aristocrate refusant de prendre part à l'escalade des violence – une prise de position qui, inévitablement, entraînait des conséquences. C'est ainsi qu'aux yeux du père de Germaine, qui le répudie malgré l'affection quasi filiale qu'il lui portait autrefois, cette décision équivaut à une trahison et à un reniement de ses origines[37]. Le marquis

36 On sait notamment qu'Alphonse – tout comme Vieuxmanoir, protagoniste de *L'Émigré* – présente plusieurs traits inspirés de Camille Malarmey de Roussillon, un jeune émigré français que Charrière rencontra à Neuchâtel et qui, comme l'écrit Raymond Trousson, « était de ceux qui ne perdaient pas leur temps à se lamenter et comprenaient que les temps étaient changés » (Trousson 1994, 247). À son propos, Charrière confiait à Chambrier d'Oleyres un fait révélateur : « C'est à l'incitation de ce Camille de Roussillon que j'ai écrit les *lettres trouvées dans des portes feuilles d'Émigrés* » (15 janvier 1794, Charrière 1979-1984, t. 4, lettre n° 1241).

37 Cette décision peut en effet être interprétée comme l'abandon de la fonction guerrière qui constitue l'essence même de la noblesse et fonde la légitimité de ses privilèges. Comme l'a observé Guillemette Samson à propos des personnages nobles émigrés protagonistes du théâtre de Charrière – tels que Vieuxmanoir, figure que l'on peut, comme on le sait, rapprocher d'Alphonse – : « Isabelle de Charrière ôte à ces personnages leur principale fonction sociale et gomme ainsi leur raison d'être au sein de la société. Elle fait en sorte que, pour une raison ou une autre, les personnages nobles abandonnent définitivement leur devoir ancestral, ce qui amène le lecteur-spectateur à tenter de les définir autrement. Il faut alors remettre en question leur finalité historique d'une façon qui prenne en compte les bouleversements de la société » (Samson 2005, 213).

est d'ailleurs conscient que le comportement du jeune homme n'est pas dicté par une quelconque lâcheté ou faiblesse morale, mais par une adhésion – peut-être encore plus déplorable à ses yeux – aux nouveaux idéaux humanistes des Lumières[38]. En effet, le refus de la violence par Alphonse découle des principes philosophiques transmis par son précepteur – un prélat qui, préfigurant l'abbé de la Tour, protagoniste des romans ultérieurs de Charrière comme *Trois femmes* et *Honorine d'Userche*, représente une sorte de Vicaire savoyard rousseauiste, un esprit libre ou, plus exactement, un « être amphibie »[39] : contraint à l'exil pour avoir refusé de prêter serment à la Constitution civile du clergé de janvier 1791, il se montre toutefois ouvert à une vision éclairée de la société et se fait le promoteur d'un pragmatisme politique équilibré[40]. C'est à lui que le marquis adresse la lettre suivante :

> […] je voudrais que vous eussiez juré. Les êtres amphibies sont ce que j'aime le moins dans la création : votre cher Alphonse marche sur vos traces. Mon Dieu, qu'il sied bien à vingt-deux ans de disserter au lieu de se battre ! […] mais il s'est embarrassé l'esprit de trop d'études et de raisonnements qui n'ont rien de commun avec la vocation et les devoirs d'un brave gentilhomme. Je crois, Monsieur l'Abbé, que vous y êtes pour quelque chose dans cette éducation que je n'ai jamais approuvée. Je vous ai surpris à réfuter avec lui des livres qu'il ne fallait pas réfuter, mais brûler, après les lui avoir ôtés des mains. Germaine n'a-t-elle pas été infectée aussi de cette maudite manie de raisonner sur tout[41] !

Pour le marquis, ce sont donc les écrits de Voltaire et de Rousseau qui ont corrompu Alphonse et, par extension, Germaine elle-même, en leur insufflant notamment l'idée qu'une réconciliation entre les parties adverses est non seule-

38 Il est vrai que le marquis finira par infléchir sa position : « Certains évènements, certaines réflexions m'ont fort adouci l'esprit […] relativement […] à Alphonse » (Charrière 1979-1984, t. 8, 471).

39 Expression également employée par Francoeur, personnage de *La Parfaite liberté*, pour désigner ceux qui refusent de se ranger entièrement d'un côté ou de l'autre du conflit révolutionnaire : « Je n'aime pas ces êtres amphibies », s'exclame-t-il (*ibid.*, t. 7, 374).

40 Une attitude qu'il transmet à Alphonse, qui exprime à son tour une forme de pragmatisme politique détaché des clivages idéologiques traditionnels : « N'importe de la République ou de la Monarchie, il faut accepter l'ordre et la paix, sous quelque dénomination qu'on les présente. Je suis comme l'Abbé, je voudrais un Roi pour ressort moteur de la République ; mais qu'on me trouve un autre ressort suffisamment actif, et je l'aime autant qu'un Roi » (*ibid.*, t. 8, 439-440).

41 *Ibid.*, 436-437.

ment possible, mais nécessaire – à condition, toutefois, qu'elle repose sur des principes de tolérance et d'égalité, conçus non comme de purs idéaux abstraits, mais comme des valeurs enracinées dans une humanité éveillée par la reconnaissance de la vulnérabilité d'autrui[42]. Pour Isabelle de Charrière, en effet, c'est uniquement par l'exercice et l'éducation de la compassion que le changement devient possible : d'abord sur un plan intérieur, puis, par ricochet, dans la sphère collective – comme le suggère aussi, sous une forme ironique, la comédie *La Parfaite Liberté ou les vous et les toi*, qui illustre comment le véritable changement ne procède pas de modifications extérieures, telles que l'usage imposé du tutoiement sous le régime révolutionnaire, mais bien d'une réforme intime, centrée sur la capacité de se mettre à la place d'autrui. Tel est, en définitive, l'un des principes fondamentaux des *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés* : à travers l'exemple de personnages guidés par le sentiment compatissant, le texte affirme la possibilité concrète d'une régénération morale des individus – en particulier des membres de l'aristocratie française, pour qui cette transformation est présentée comme une condition nécessaire à leur réintégration dans le corps social de la future France[43].

C'est précisément dans cette perspective que la transgression de l'interdiction paternelle par Germaine acquiert toute sa portée. Comme nous l'avons mentionné, sa décision d'écrire à Alphonse ne relève ni d'un simple acte de défi, ni d'un désaccord purement familial, mais constitue un geste investi d'une valeur symbolique plus vaste, qui oriente, dès les premières lignes du roman, à la fois son évolution morale et sa signification politique. Loin de se réduire à une impulsion passagère ou à une rébellion gratuite, la désobéissance de Germaine se présente comme un acte d'autodétermination, une prise de distance lucide et consciente vis-à-vis des valeurs de l'Ancien Régime incarnées par son père, et un engagement résolu envers les aspirations humanistes des Lumières déjà embrassées par Alphonse.

---

42 Plusieurs passages du roman expriment cette aspiration à une réconciliation entre les partis, fondée sur la reconnaissance et le respect d'une commune *humanité* – entendue à la fois comme appartenance à une nature partagée et comme capacité de compassion envers ses semblables.

43 Emblématique, à cet égard, est la figure du vicomte Des-Fossés, qui se régénère par le travail – thème que nous ne développerons pas ici – et dont la trajectoire peut être rapprochée de celle de Xavier, protagoniste de *L'Inconsolable*.

Or, comme le texte le suggère explicitement, cette rupture n'émane pas d'abord d'une réflexion théorique abstraite, mais d'un bouleversement affectif qui la rend inévitable : *l'ennui, le chagrin, l'indignation triomphent sur mon obéissance*. Germaine reviendra d'ailleurs plus loin sur cette déclaration, en en précisant le sens et les conditions de sa légitimité.

> J'ai parlé d'indignation au commencement de ma lettre, c'est contre la Duchesse et d'autres encore que j'en ai : ce n'est pas assurément contre mon père, quoique sa conduite m'étonne et m'afflige beaucoup. […] Ayez pitié de moi, mon cher Alphonse ; vous allez voir que je le mérite[44].

L'indignation de l'héroïne – fondée, on le voit encore une fois, sur le chagrin qui invoque la pitié, laquelle ouvre un espace de partage affectif où la souffrance, devenue commune, peut être canalisée vers une prise de position critique contre l'injustice – ne vise donc pas le Marquis, mais bien la Duchesse, à la tutelle de laquelle elle a été confiée, ainsi que, plus généralement, le cercle d'émigrés français qui fréquentent son salon londonien. Quels sont leurs torts ? Contrairement à Germaine et à Alphonse, ces aristocrates n'ont pas saisi la nécessité du changement social en cours et persistent dans des comportements iniques qui, selon le jugement sans équivoque du roman, figurent parmi les causes principales de la Révolution. Ils incarnent une décadence morale apparemment irréversible, qui permet au lecteur de percevoir l'ampleur des injustices inhérentes à l'ancien ordre dont ils sont l'expression. À leur égard, Charrière se montre particulièrement sévère, suggérant presque au lecteur la légitimité d'un désengagement moral propédeutique à leur progressive, inévitable marginalisation sociale. Il s'agit là d'une perspective déjà esquissé dans une lettre de février 1792 adressée à son amie et pupille Henriette L'Hardy, où l'écrivaine exprimait la difficulté d'éprouver de la pitié pour de nombreux aristocrates français émigrés à Neuchâtel – dont elle ne cessa pourtant jamais de soutenir les plus démunis[45] –, malgré la tragédie de leur situation :

> Ces Français sont inconcevables. […] Ils vont gâter leur cause partout où ils vont ; ils détruisent la pitié, ou la font tomber sur leur sottise. On voit que

44 *Ibid.*, 418 et 423.

45 Voir à ce propos Godet 1906, t. 2, chapitre XVII.

> cette noblesse française n'est que vent, qu'elle n'est rien, qu'elle a passé, et que l'oubli a déjà commencé pour elle[46].

À travers l'image presque matérielle d'une pitié détruite sous le poids de l'indignité de son objet, ces mots révèlent une contradiction manifeste – ou, à tout le moins, une tension – dans l'esprit de la romancière : d'un côté, une prise de distance nette à l'égard du comportement des émigrés ; de l'autre, l'impossibilité morale d'ignorer le devoir d'assistance envers ceux qui se trouvent en détresse, surtout lorsqu'ils sont victimes d'injustices telles que l'exile. Ce devoir trouve d'ailleurs une expression réfléchie dans la comédie *L'Émigré*, où l'indignation de l'autrice, tout en visant encore les « inconcevables » aristocrates français, s'adresse également à certains membres de la bourgeoisie suisse qui refusent d'accueillir les réfugiés – soit par crainte de représailles de la République française naissante, soit parce qu'ils n'y voient aucun intérêt personnel. Par ce biais, l'autrice exprimait ce qui constituait à ses yeux le véritable sens de la neutralité suisse : l'accueil comme valeur universelle, qui dépasse les intérêts particuliers, voire ceux de la communauté nationale[47].

Ce conflit intérieur, cette lutte entre condamnation et compassion que Charrière semble avoir éprouvée elle-même envers les émigrés, trouve une illustration éloquente dans les *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*, notamment lorsque Lady Caroline Delmont, jeune aristocrate anglaise, écrit à Germaine :

> L'humanité, la pitié m'attirèrent chez votre Duchesse ; je crus qu'une femme éloignée de son mari, de ses parents, de sa patrie, dont le rang et la fortune s'anéantissaient, était une femme fort à plaindre et qu'on ne pouvait trop l'accueillir dans le pays où elle cherchait un asile. La première visite que je lui fis me laissa toutes mes impressions ; mais sans vous et le plaisir que je pris à vous voir, la seconde aurait été la dernière. Ce n'est pas que je ne plaignisse encore la Duchesse ; mais le mépris se joignit à la pitié[48].

46 À Henriette L'Hardy, 2-4 février 1792, Charrière 1979-1984, t. 3, lettre nº 799.

47 Cela explique que *L'Émigré* fut traduit en allemand sous le titre *Der Schweizer Sinn*. À cet égard, voir Godet 1906, t. 2, chapitre XVIII.

48 Charrière 1979-1984, t. 8, 442. La même dénonciation d'indignité morale apparaît dans les paroles rapportées par Alphonse, citant son précepteur : « N'est-il pas désolant, a dit l'Abbé, […] de voir ces malheureux Français se compromettre dans l'esprit des étrangers par leur frivolité, leurs indiscrétions, leur méchant commérage ! On va les croire incorrigibles ; et qui est-ce qui pleurera sur des gens à qui l'infortune ne donne pas un instant de circonspection, sur cette noblesse qui exigeant qu'on la respecte, se montre sans dignité,

Les comportements et attitudes qui suscitent le mépris et l'indignation de Lady Caroline et de Germaine à l'encontre de nombreux membres de leur rang sont multiples : culte de la grandeur, arrogance de caste, chauvinisme, avidité, frivolité, attachement aux apparences, vice, étroitesse d'esprit, préjugés, envie, obstination à refuser de comprendre les raisons de 1789, nostalgie stérile d'un monde désormais voué à disparaître et, surtout, incapacité à percevoir que, pour eux, la véritable tragédie en cours n'est pas tant la perte des privilèges que la séparation douloureuse d'avec ses proches. Mais tous ces aberrations procèdent, en dernière instance, d'une insensibilité fondamentale à la souffrance d'autrui. Charrière le souligne à plusieurs reprises, allant même jusqu'à suggérer que cette carence structurelle de pitié – et, avec elle, celle des vertus sociales qui en dépendent –, contre laquelle s'élève l'indignation de Germaine, a joué un rôle déterminant dans le déclenchement de la Révolution.

> Me voici arrivée, mon cher Alphonse, à l'un de mes plus grands griefs ; n'est-il pas affreux qu'on se permette une chère de vrais gourmands, quand on voit de pauvres gens, nos compatriotes, nos compagnons d'infortune, chassés par les mêmes fléaux, recourant au même Dieu, au même culte ; quand on voit, dis-je, ces pauvres gens mendier, souffrir, mourir presque de faim ? […] Heureusement pour l'honneur de la nation, cette dépravation n'est pas générale ; je sais qu'il est ici de mes compatriotes qui partagent ce qu'ils ont avec les indigents ; et croyez, cher Alphonse, que malgré la surveillance de la Duchesse, Germaine trouve le moyen de ne pas mettre tout ce qu'on lui donne en colifichets. Victoire et moi nous connaissons les pauvres émigrés, et ils sont aussi bien reçus à l'hôtel le matin avant qu'il fasse jour chez la Duchesse, que les autres le sont le reste de la journée. Et voilà comme on était en France, il y avait de bien bonnes gens. S'il n'y avait eu que des Germaines et des Alphonses, j'ose croire qu'on n'eût pas fait de révolution[49].

De telles affirmations mettent en lumière l'hypocrisie et l'indifférence de nombreux aristocrates exilés qui, malgré leur nouvelle condition de réfugiés, continuent à vivre dans le luxe et l'égoïsme, ignorant les souffrances de leurs propres compatriotes moins fortunés. Leur comportement reproduit ainsi l'attitude dominante avant la Révolution, lorsque la noblesse détournait le regard de la mi-

sans générosité, sans rien de ce qui pourrait la rendre respectable ! Entre eux les individus se déchirent, se vilipendent, et puis ils prétendent qu'en masse ils doivent être honorés. Qu'est-ce donc que cette dignité d'un corps qui ne se compose pas de la dignité de ses membres ? » (*ibid.*, 435).

49 *Ibid.*, 424.

sère du peuple français[50]. Dans cette perspective, la dénonciation morale des émigrés acquiert, dans le roman, une dimension éminemment politique, en ce qu'elle montre que leur insensibilité, leur défaut d'humanité et de fraternité ont non seulement exacerbé le mécontentement populaire, mais aussi contribué à l'éclatement même de la Révolution.

D'autre part, l'indignation face à l'absence de compassion, fermement dirigée contre les nobles, s'étend de manière symétrique à l'autre camp du conflit révolutionnaire. Si, d'un côté, le comportement indigne des aristocrates français est accusé de servir la cause de leurs adversaires – « Si les Anglais ont ignoré ce que nous étions en France avant la révolution », affirme Germaine, « ils le savent aujourd'hui ; et voilà encore une manière de justifier nos ennemis, dont ceux-ci peuvent nous remercier »[51] –, de l'autre, le raisonnement inverse s'applique également. Germaine elle-même observe : « Sans les enragés démocrates qui servent notre cause, comme nous servons la leur, je ne pense pas qu'aucun étranger voulût se battre pour nous »[52].

L'indignation se tourne ainsi contre la férocité des forces révolutionnaires et, en creux, se dessine l'idée que le fanatisme des démocrates non seulement alimente la violence, en provoquant l'intervention des armées étrangères en faveur des émigrés, mais compromet également l'efficacité même de la Révolution, en trahissant ses principes fondateurs – à commencer par celui de la lutte contre le despotisme. Bien sûr, cette lutte devrait s'appuyer sur un attachement réfléchi à la liberté, mais peut-être plus encore sur un rejet spontané de toute forme d'inhumanité. Dans un moment d'indignation ardente, Alphonse s'écrie :

> Ô peuple Français ! trop longtemps opprimé, ne rougis-tu pas de surpasser tes oppresseurs en féroce despotisme ? de justifier tous les jours les tyrans

50 L'indignation exprimée par Germaine constitue ainsi une dénonciation de la dégénérescence morale de la noblesse française, mais aussi un appel à la compassion et à l'humanité – éléments que Charrière juge essentiels à une réforme intérieure susceptible d'ouvrir la voie à un véritable renouveau social. En ce sens, Germaine, Alphonse et d'autres personnages tels que le vicomte de Fossés incarnent la vision d'une noblesse régénérée, capable de repenser sa place dans la société à la lumière des bouleversements historiques et politiques en cours, et de dépasser l'arrogance et l'insensibilité caractéristiques de l'Ancien Régime au profit d'un engagement concret en faveur d'une plus grande justice sociale.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*, 423.

> que ta rage punit ? Tes jeux, tes chansons, tes supplices sont plus barbares mille fois que n'était leur barbare insouciance : ils te laissaient souffrir et se livraient à leurs voluptés ; mais tu les fais souffrir et tu leur insultes, et c'est en leurs souffrances que tu mets ta volupté[53].

A travers cette invective, animée par une vive indignation, Alphonse accuse les révolutionnaires d'avoir trahi les valeurs fondamentales de la Révolution, telles que la liberté et la fraternité, en les étouffant sous une insensibilité plus grande encore que celle de leurs anciens oppresseurs, parce qu'alimentée par une jouissance sinistre débouchant sur la cruauté. Il suggère ainsi, de manière implicite, que la construction d'une société véritablement juste – objectif ultime, en principe, de l'élan révolutionnaire du peuple français – suppose avant tout la reconnaissance et le respect inconditionnels de la souffrance humaine.

À cette dénonciation s'ajoute la voix de Laurent de Fontbrune – un bourgeois engagé dans les rangs des jacobins, mais néanmoins ami de longue date d'Alphonse –, qui, tout en servant la Révolution, en déplore les excès. Ayant été témoin des massacres perpétrés par les patriotards, Laurent observe avec un malaise croissant l'usage indiscriminé de la violence et la trahison des idéaux originels :

> Il y a dans ma tête un chaos qu'en vain j'essaye de débrouiller. Je ne sais quoi me choque dans l'ordre de choses qu'on projette. On parle d'égalité, comme si nous étions au premier âge du monde, et l'on multiplie les lois répressives […]. On semble vouloir se rapprocher de la nature ; on en appelle sans cesse à la nature, et on affaiblit tous les liens naturels. […] Quiconque n'est pas féroce, passe pour un traître. Je voudrais vaincre avec éclat et de manière à pouvoir à l'avenir me dispenser de combattre, ou être tué, ou être pris. La guerre que je fais, m'est désormais insupportable[54].

L'indignation de Laurent se concentre en particulier sur la justification de la violence comme instrument politique. Il condamne fermement la logique du sacrifice utilitariste, qui légitime l'immolation de quelques-uns au nom du prétendu bien-être du plus grand nombre. D'abord, il en identifie clairement la mécanique, révélant sa tendance à s'étendre indéfiniment :

53 *Ibid.*, 439.
54 *Ibid.*, 461-462.

> Longtemps j'ai écouté sans les contredire, des gens qui s'excusaient ou se consolaient des maux que la révolution faisait souffrir aux nobles et aux prêtres, en disant ce n'est tout au plus qu'un demi million de Français sacrifiés à 25 millions de Français : depuis, en voyant les maux s'étendre à toutes les classes et le nombre des malheureux augmenter chaque jour, on a dit : La génération actuelle est sacrifiée aux races futures, et un étranger prévoyant notre destruction, a dit dernièrement : la France se sacrifie aux habitants du reste de l'univers[55].

Ensuite, par une image particulièrement frappante, imprégnée de l'esprit philosophique des Lumières, il assimile ces sacrifices humains solennellement offerts à la Révolution aux rites sanglants des religions antiques, mettant en question la légitimité morale de telles justifications :

> Pour cette fois, l'holocauste m'a paru trop considérable ; et revenant sur mes pas, j'ai mis en doute, si tout sacrifice humain n'était pas plus digne des prêtres de Moloch que des pères d'un peuple, des législateurs d'une nation[56].

Il est significatif de noter que l'indignation de Laurent repose sur la conviction selon laquelle la souffrance humaine ne saurait jamais être réduite à une donnée arithmétique, ni intégrée dans un calcul des pertes et des profits. La raison en est simple : « Les hommes », affirme-t-il, « ne souffrent point en masse, mais individuellement »[57]. À ses yeux, la souffrance ne se cumule ni se divise ; irréductiblement singulière, elle se répète tout entière en chaque individu, sans pouvoir être compensée par le fait que d'autres en seraient épargnés. Il en découle, selon lui, qu'aucun droit, aucun devoir ne saurait justifier le sacrifice d'un seul être humain au nom d'une quelconque finalité collective :

> Cent souffrent comme un ; un ne souffre pas comme cent. Je serai, à la vérité, plus incommodé des gémissements de cent malheureux que des gémissements d'un seul, et je pourrai bien faire un malheureux pour me débarrasser de cent malheureux ; mais il ne me paraît pas que j'en aie l'obligation envers les cent qui souffrent, ni le droit envers celui que je condamne à souffrir[58].

55 *Ibid.*, 469.
56 *Ibid.*
57 *Ibid.*, 470.
58 *Ibid.*

De telles réflexions – qui confortent l'idée que Charrière inscrit les idéaux des Lumières et de la Révolution dans l'expérience sensible de la souffrance individuelle, plutôt que dans des abstractions purement spéculatives – trouvent leur origine dans le dialogue critique qu'elle mène avec son jeune ami Benjamin Constant. Une lettre que ce dernier lui adresse en 1791 montre qu'ils remettaient tous deux en question les fondements du raisonnement utilitariste justifiant la violence politique. Constant écrit :

> Le révolutionnaire a pu se dire en détruisant les avantages qui étaient propres au clergé et à la noblesse : […] Cent hommes souffrent : un seul souffrira. Donc j'ôte au genre humain quatre-vingt-dix-neuf centièmes de ses souffrances. […] Je ne vois, ainsi que vous, nulle force dans [cet argument] et suis parfaitement de votre avis à cet égard[59].

Charrière reprend et retravaille ces idées dans son roman de 1793, faisant de l'indignation le vecteur même de la dénonciation lucide de l'inhumanité inhérente à la logique du sacrifice révolutionnaire. Laurent affirme ainsi :

> Considérant d'abord ceux qu'on veut soustraire à leurs souffrances, je ne vois, quel que soit leur nombre, qu'une souffrance individuelle ; et ma pitié se répétant autant de fois qu'il y a de souffrants, n'augmente cependant pas ; car il n'y a nulle part une intensité de mal plus grande que si un seul homme était malheureux[60].

On comprend alors que, pour Charrière, la souffrance individuelle constitue une limite morale infranchissable, que nul idéal politique, aussi noble soit-il, ne saurait légitimement transgresser. La pitié, en tant que sentiment qui ne souffre aucun degré et dont l'intensité échappe à toute rélativisation, confère à toute douleur humaine une valeur absolue, empêchant sa réduction à instrument d'un projet collectif. Dans cette perspective, la dénonciation charrièrienne de la logique du sacrifice révolutionnaire ne se présente pas seulement comme une critique circonstancielle des excès de la Terreur, mais revêt une portée bien plus large. Elle remet en question toute forme de justification de la violence fondée

59 Charrière 1988, 172.
60 Charrière 1979-1984, t. 8, 469.

sur un principe de compensation générale. Ainsi, à travers la voix de Laurent/Benjamin, Charrière dévoile l'ambiguïté morale de toute vision politique qui, au nom du bien commun, tend à sacrifier la vulnérabilité, les besoins concrets et les droits fondamentaux de l'individu[61]. Mais la valeur que Charrière accorde à la souffrance individuelle et au partage compatissant qu'elle suscite semble excéder les frontières de la communauté humaine pour s'étendre aux autres êtres sensibles. Un épisode rapporté par Germaine en offre un témoignage éloquent : un « démocrate » et une femme « bizarre et contredisante » débattent des notions de justice et d'égalité :

> Un démocrate dînait ces jours passés chez une femme bizarre et contredisante. Il soutenait ses principes, et elle défendait la cause de l'aristocratie dont pourtant elle ne se soucie point du tout. Quoi, Madame ! vous approuvez qu'il y ait des supérieurs et des inférieurs, et selon vous il est permis au fort d'opprimer le faible ! J'ignore, Monsieur, dit-elle, ce qui est permis ou défendu ; je ne sais pas, par exemple, s'il m'était permis de faire tuer le poulet dont j'ai l'honneur de vous servir, et si je n'ai pas grand tort de mettre un de mes chevaux à la charrette, tandis que l'autre ne traîne qu'un léger cabriolet. Mais, Madame, quelle comparaison y a-t-il entre l'homme et la brute, entre une créature raisonnable et un vil animal ? Monsieur, ce n'est pas, ce me semble, en qualité de créature raisonnable, mais de créature sensible que tout être vivant demande à être bien traité[62].

Dans cette réplique, la femme – projection littéraire transparente, à notre sens, de Madame de Charrière[63] – souligne la primauté absolue de la sensibilité, et, de

61 Cette réflexion, nourrie par le dialogue intellectuel entre Charrière et Benjamin Constant, semble anticiper certaines idées que ce dernier développera dans sa célèbre distinction entre la liberté des Anciens et celle des Modernes. L'attention portée à la protection de l'individu face aux dérives du pouvoir collectif n'esquisse-t-elle pas déjà, de façon latente, la conviction selon laquelle la liberté moderne repose sur la reconnaissance et la préservation des droits individuels ? Malgré les nombreux malentendus et préjugés en ce sens, cette conviction est en réalité pleinement partagée par Rousseau lui-même.

62 *Ibid.*, 461

63 Cette identification peut être étayée par le portrait esquissé par Benjamin Constant dans l'incipit d'*Adolphe*, où le narrateur évoque l'influence décisive d'une femme plus âgée – première à avoir formé ses idées –, source pour lui d'une « insurmontable aversion pour toutes les maximes communes et pour toutes les formules dogmatiques », qui le pousse à réagir instinctivement à leur énonciation : « non que j'eusse adopté des opinions opposées, mais parce que j'étais impatienté d'une conviction si ferme et si lourde » (Constant 1890, 14-15). Ce portrait rappelle la figure de la femme « bizarre et contredisante » évoquée par Charrière, qui semble bien constituer une transfiguration littéraire de l'autrice elle-même – laquelle fut, pour Constant, un repère à la fois intellectuel et affectif.

façon implicite, celle de la compassion, entendue comme la capacité de s'identifier à la souffrance d'autrui et d'en être affecté. En assimilant le traitement infligé aux humains à celui réservé aux animaux, la scène introduit une question appelée à prendre une importance croissante dans les débats de la fin du dix-huitième siècle : celle des droits des êtres sensibles non doués de *logos*[64]. Elle manifeste par ailleurs l'essence du sentimentalisme, ce courant philosophique et littéraire dont Rousseau fut l'un des plus illustres représentants, qui valorise la primauté de la sphère sensible sur l'exercice abstrait de la raison[65]. Mais surtout, cette anecdote révèle combien, pour Charrière, la critique de la hiérarchie sociale propre à l'Ancien Régime et l'adhésion aux idéaux révolutionnaires de justice et d'égalité doivent s'enraciner dans la sensibilité et la compassion, conçues à la fois comme les fondements des rapports moraux et la limite incontournable de toute réforme politique.

Dans les *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*, comme dans les autres œuvres révolutionnaires brièvement évoquées, la reconnaissance et le respect de la sensibilité d'autrui constituent des critères fondamentaux du jugement moral porté sur les personnages des deux camps du conflit révolutionnaire. D'un côté, la critique adressée à la noblesse, structurée autour d'un usage raisonné et stratégique de l'indignation, révèle que l'injustice sociale trouve son origine dans une défaillance affective : l'incapacité à éprouver de la compassion en s'identifiant à la souffrance de l'autre. Or, comme le montrent précisément les figures de Germaine et d'Alphonse, cette capacité n'est ni purement innée ni inaccessible : elle peut – et doit – être éveillée, éduquée, cultivée. Dès lors, la dénonciation de l'insensibilité morale de l'aristocratie française ne se réduit pas à une simple condamnation ; elle devient l'expression d'une instance de

64 Voir Serna 2012.

65 C'est, par exemple, sur la sensibilité que Rousseau paraît fonder l'obligation morale de ne pas nuire à autrui – un autrui qui tend à inclure également les animaux non parlants : « Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre » (Rousseau 1964, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 126). La question de l'obligation morale chez Rousseau demeure toutefois complexe ; pour un approfondissement, on se reportera à Bernardi 2006, notamment au chapitre VI.

régénération intérieure, d'un appel à restaurer la compassion comme condition d'un véritable renouveau social – pour l'aristocratie française, mais aussi pour l'Europe tout entière.

De l'autre côté, la dénonciation indignée de la barbarie révolutionnaire affirme, avec une vigueur égale, que la justice ne saurait être poursuivie au détriment de la compassion. Érigée en principe régulateur, celle-ci doit primer sur toute rationalité idéologique, afin que l'action politique demeure fidèle à son idéal émancipateur. C'est à cette condition – et à cette condition seulement – que la Révolution peut échapper à sa propre perversion, en refusant de reproduire les logiques d'insouciance, de marginalisation et de violence qu'elle prétend abolir. Dans un contexte marqué par l'extrémisme progressif de la Terreur, l'équilibre de cette posture confère, nous semble-t-il, aux pages de Charrière une puissance critique d'une rare acuité, accompagnée d'une audace tout aussi remarquable.

Se confirment ainsi les deux hypothèses avancées en introduction : la première, selon laquelle la pitié et l'indignation apparaissent, dans les œuvres révolutionnaires de Charrière, comme deux affections moralement articulées, l'indignation prolongeant la pitié en se mobilisant face à son absence et aux injustices qui en résultent ; la seconde, relative à l'inscription même de cette articulation dans la chair de l'écriture, entendue non comme une simple représentation des sentiments en jeu, mais comme un effort pour les susciter chez le lecteur et les orienter vers une prise de position morale.

Francesco Boccolari
Università degli Studi di Torino*

* francesco.boccolari@unito.it; Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino TO, Italia. ORCID: https://orcid.org/0009-0007-7198-339X.

BIBLIOGRAPHIE

BERNARDI 2006 = BRUNO BERNARDI, *Le Principe d'obligation. Une aporie de la modernité politique*, Paris, Vrin, 2006.

BOCCOLARI 2023 = FRANCESCO BOCCOLARI, « Da Kant a Rousseau. Dovere e compassione nel romanzo *Tre donne* di Isabelle de Charrière », *Intersezioni. Rivista di storia delle idee* 3 (2023), 351-372.

CHARRIÈRE 1979-1984 = ISABELLE DE CHARRIÈRE, *Œuvres complètes*, éds. JEAN-DANIEL CANDAUX ET AL., Amsterdam, Van Oorschot, 1979-1984.

CHARRIÈRE 1988 = ISABELLE DE CHARRIÈRE, *Une aristocrate révolutionnaire. Écrits 1788-1794*, éd. ISABELLE VISSIÈRE, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 1988.

CHARRIÈRE 2019- = ISABELLE DE CHARRIÈRE, *La Correspondance d'Isabelle de Charrière/De briefwisseling van Belle van Zuylen*, éds. SUZAN VAN DIJK, MADELEINE VAN STRIEN-CHARDONNEAU, Amsterdam, Huygens Instituut, 2019-. URL : https://charriere.huygens.knaw.nl/edition (consulté le 12 août 2025).

CONSTANT 1890 = BENJAMIN CONSTANT, *Adolphe*, Paris, C. Marpon & E. Flammarion, 1890.

COSSY 2012 = VALÉRIE COSSY, *Isabelle de Charrière : écrire pour vivre autrement*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2012.

COSSY ET AL. 2012 = VALÉRIE COSSY ET AL., « Jean-Jacques Rousseau et Isabelle de Charrière : regards croisés », *Cahiers Isabelle de Charrière/Belle de Zuylen Papers* 7 (2012), 3-12.

DELON 1994 = MICHEL DELON, « Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés ou l'éloge de l'amphibie », dans DORIS JAKUBEC, JEAN-DANIEL CANDAUX (éds.), *Une Européenne : Isabelle de Charrière en son siècle*, 197-207, Hauterive–Neuchâtel, G. Attinger, 1994.

GODET 1906 = PHILIPPE GODET, *Madame de Charrière et ses amis (1740-1805). D'après de nombreux documents inédits. Avec portraits, vues, autographes, etc.*, Genève, Jules-Guillaume Fick, 1906.

HUNT 2007 = LYNN HUNT, *Inventing Human Rights. A History*, New York-London, W.W. Norton and Company, 2007.

Kompanietz 2021 = Paul Kompanietz, *Les Romans de la Terreur. L'invention d'un imaginaire (1793-1874)*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

Mendes Baiao 2014 = Helder Mendes Baiao, « La part précieuse de la beauté du monde : l'économie d'Isabelle de Charrière », *Cahiers Isabelle de Charrière/Belle de Zuylen Papers* 9 (2014), 54-71.

Menin 2025 = Marco Menin, « Pitié, indignation et cognition morale chez Rousseau », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 58 (2025), à paraître.

Pacini 2005 = Giulia Pacini, « How to Be Sociable: Charrière's Dialogue with Rousseau in *Lettres trouvées dans des portefeuilles d'émigrés* », *Eighteenth-Century Fiction* 17(2) (2005), 253-268.

Pasche 2012 = Virginie Pasche, « Théorie et enjeux moraux de la fiction chez Rousseau et Isabelle de Charrière », *Cahiers Isabelle de Charrière/Belle de Zuylen Papers* 7 (2012), 55-70.

Perazzolo 2010 = Paola Perazzolo, « On ne pense que politique, je pense quelques fois politique aussi mais de manière à ne plaire à personne » : *Henriette et Richard* (1792) d'Isabelle de Charrière », dans Isabelle Durand-Le Guern, Iona Galleron (éds.), *Roman et politique. Que peut la littérature ?*, n.p., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010. URL : https://books.openedition.org/pur/39233 (consulté le 19 août 2025).

Riccioli 1967 = Giovanni Riccioli, *L'Esprit di Madame de Charrière*, Bari, Adriatica, 1967.

Rousseau 1964 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III : Du contrat social – Écrits politiques*, éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade, 169).

Rousseau 1969 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes IV : Émile – Éducation – Morale – Botanique*, éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade, 208).

Samson 2005 = Guillemette Samson, *La Présence masculine dans le théâtre d'Isabelle de Charrière*, Paris, Honoré Champion, 2005.

Serna 2012 = Pierre Serna, « The Rights of Man and the Rights of Animality at the End of the Eighteenth Century », dans Joan B. Landes, Paula Young Lee,

Paul Youngquist (éds.), *Gorgeous Beasts : Animal Bodies in Historical Perspective*, 89-104, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012.

Trousson 1994 = Raymond Trousson, *Isabelle de Charrière. Un destin de femme au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1994.

Trousson 1995 = Raymond Trousson, *Défenseurs et adversaires de J.-J. Rousseau. D'Isabelle de Charrière à Charles Maurras*, Paris, Champion, 1995.

Tra uguaglianza e differenza: compassione e condizione femminile nel pensiero di Fanny de Beauharnais

Marco Menin

Abstract: This article analyses the role of compassion in the two major works of Fanny de Beauharnais (1737–1813). A writer who has been almost completely overlooked by critics until recently, she offers a distinctly feminine interpretation of eighteenth-century thought, closely associated with the social and intellectual world of the literary salons. The two texts under study, published in 1776 and 1811 respectively, are the long philosophical tale *Volsidor et Zulménie, conte pour rire, moral si l'on veut, et philosophique en cas de besoin* and *La Marmotte philosophe ou la Philosophie en domino*. The article aims to demonstrate how the theme of compassion, which played a central role in eighteenth-century philosophical debates, enabled Fanny de Beauharnais to position herself in relation to her philosophical role model, Jean-Jacques Rousseau, and in response to the 'egalitarian' and 'differentialist' currents that dominated discussions of gender relations in late eighteenth-century France.

Keywords: Fanny de Beauharnais; Jean-Jacques Rousseau; complementarity between the sexes; compassion; pity; irony.

English title: *Between Equality and Difference: Compassion and the Female Condition in the Thought of Fanny de Beauharnais*

1. Lumi di un altro genere

Nel contesto dell'Illuminismo, in particolare in Francia, si assiste a una complessa dialettica tra istanze che appare lecito definire protofemministe[1] e la persistenza di concezioni misogine. Il diciottesimo secolo è infatti segnato da un rinnovato interesse per la *querelle des femmes* – dibattito che affonda le sue radici nel quindicesimo secolo con *La Cité des dames* (1405) di Christine de Pizan[2] – e

1 I termini "femminista" e "femminismo", nella loro accezione moderna, risalgono alla fine del diciannovesimo secolo. Il primo uso della parola *féministe* è attestato nel 1872, quando Alexandre Dumas *fils* le attribuì una connotazione peggiorativa nel suo pamphlet *L'Homme-femme*: «Le voilà donc la femme dont vous combattez l'affranchissement en le tournant en ridicule et en appelant *féministes* ceux qui sont d'un autre avis que le vôtre ! Féministe ! soit. Je m'honore de l'être» (Dumas fils 1872, 62-63). L'espressione acquisì il suo significato attuale dieci anni dopo, nel 1882, grazie a Hubertine Auclert.

2 Pizan 2023.

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII17 – CC BY

l'opinione pubblica s'interroga con forza crescente su questioni connesse all'uguaglianza tra i sessi, alla natura e al ruolo della donna nella società. L'affermazione dei principi egalitari e cosmopoliti dei *philosophes*, basati sul riconoscimento dell'"altro" (che si tratti della donna, del nero, del meticcio, dello schiavo o del folle) come un *alter ego* dotato della medesima umanità, crea un terreno fertile per lo sviluppo delle rivendicazioni femminili. Tuttavia, questa spinta progressista si scontra con un'esclusione sistematica delle donne dalla Repubblica delle lettere, e il discorso illuminista sulla femminilità, pur essendo diffuso e articolato, appare per lo più una prerogativa maschile, non di rado intriso di stereotipi e atteggiamenti paternalistici[3].

L'idea che nel Settecento non vi sia stato un autentico discorso delle donne sulla femminilità è, tuttavia, più il frutto di una distorsione prospettica che una realtà storica. Questa percezione deriva in larga misura dalla costruzione del canone filosofico, che si è consolidato in un'ottica prevalentemente maschile[4]. Rispetto alla storia della letteratura, la storia della filosofia occidentale si configura in modo ancora più marcato come una narrazione scritta dagli uomini e per gli uomini, come testimoniano i manuali universitari e scolastici, nei quali la presenza femminile è ridotta a pochi nomi, spesso relegati al ruolo di allieve o – peggio – compagne di filosofi celebri.

Nel caso specifico dell'Illuminismo, questo pregiudizio storiografico è stato messo fortemente in discussione in Francia solo in tempi recenti, grazie soprattutto all'apporto dei *gender studies*. Negli ultimi quindici anni circa, una rinnovata attenzione metodologica e contenutistica ha permesso d'indagare con inedita profondità il contributo femminile alla vita culturale del Settecento. Studi come *Le Genre des Lumières* di Florence Lotterie (2013) e opere collettive quali il *Dictionnaire des femmes des Lumières* (2015), *Femmes des Lumières. Recherches en arborescences* (2018) e *Femmes et philosophie des Lumières, de l'imaginaire à la vie des idées* (2020)[5] – volendo citare solo alcuni titoli particolarmente significativi

3 Un esempio di una ricostruzione esclusivamente al maschile della questione è offerta dallo studio, considerato classico, di Hoffmann 1977.

4 La questione della costruzione "misogina" del canone della filosofia occidentale è particolarmente complessa, e non può essere affrontata in tale sede. Ci limitiamo a rinviare, anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, a Witt, Shapiro 2023.

5 Lotterie 2013; Krief, André 2015; Krief, Plagnol-Diéval, Crogiez Labarthe, Flamarion 2018; Vanoflen 2020.

ricevuto: 27/03/2025 – accettato: 23/05/2025 – pubblicato: 05/12/2025

– hanno messo in luce il rapporto ambivalente tra Illuminismo e istanze proto-femministe. Se da un lato è difficile immaginare la nascita del femminismo senza il contributo illuminista, dall'altro è innegabile che le donne del Settecento si trovino a operare in una società fortemente misogina, che le infantilizza e ne limita l'autonomia morale e politica.

In questa prospettiva, diventa essenziale analizzare direttamente gli scritti delle pensatrici settecentesche che hanno riflettuto sulla condizione femminile e sulle relazioni tra i sessi, piuttosto che interpretare l'epoca attraverso categorie posteriori, talvolta segnate da distorsioni ideologiche. La tradizione filosofico-letteraria femminile del XVIII secolo è più ricca di quanto si creda, sebbene molti dei suoi nomi restino sconosciuti ai non specialisti. Figure come Françoise de Graffigny, Émilie Du Châtelet, Jeanne-Marie Leprince de Beaumont, Louise d'Épinay, Louise Dupin, Félicité de Genlis, Jeanne Gacon-Dufour, Constance de Salm o Fanny Raoul (per limitarsi a una selezione tutt'altro che esaustiva di nomi) rappresentano testimonianze emblematiche di una produzione ancora poco valorizzata.

Un caso particolarmente interessante, per affrontare la complessa questione della riflessione filosofica femminile sulla femminilità nell'Illuminismo, è quello di Fanny de Beauharnais (1737-1813). Nonostante il buon successo che conobbe in vita, la sua opera è stata progressivamente dimenticata, in parte a causa della sua esclusione dalla manualistica, sorte comune alla maggior parte delle autrici settecentesche, in parte per la mancata ristampa dei suoi testi. Solo di recente si è assistito a un primo tentativo di recupero della sua figura, grazie alla pubblicazione, nel dicembre 2023, di un'edizione critica di alcune sue opere presso l'editore Honoré Champion[6]. Questo lavoro rappresenta un primo passo per restituire visibilità a un'autrice che incarna una modalità "mondana" di fare cultura, caratteristica delle donne che operavano nei salotti letterari, e che poterono grazie a essa ritagliarsi un ruolo nella scena filosofico-letteraria tardo settecentesca.

L'obiettivo del presente articolo è quello di analizzare la concezione della compassione che emerge in alcune opere di questa autrice dimenticata, mostrando come tale tematica, centrale nel dibattito filosofico del Settecento, le

6 Beauharnais 2023a.

consenta di prendere posizione sia rispetto al suo principale modello intellettuale, Jean-Jacques Rousseau, sia nel confronto tra le correnti "egualitarie" e "differenzialiste" che animavano il dibattito sul rapporto tra i sessi nell'età dei Lumi.

2. L'ironia di una filosofia mondana

Marie-Anne-Françoise Mouchard de Chaban – questo è il nome di battesimo di Fanny de Beauharnais – è autrice di quasi ottanta opere, date alle stampe tra il 1772 e il 1811. I suoi scritti, prevalentemente racconti e poesie, furono pubblicati su due periodici influenti dell'epoca: il *Journal des Dames* e l'*Almanach des Muses*. Il *Journal des Dames*, creato nel 1759 da Charles Thorel de Campigneulles e attivo fino al 1778, mirava a diffondere opere letterarie scritte da e per le donne, con recensioni di libri, annunci di spettacoli e saggi critici. L'*Almanach des Muses*, fondato nel 1765 da Sautreau de Marsy, godeva di grande popolarità nella seconda metà del XVIII secolo, offrendo una selezione critica di poesie recenti con note esplicative e aggiornamenti sull'attualità poetica.

Accanto a questa attività di scrittrice "per donne", Beauharnais si affermò come una delle più celebri *salonnières* del suo tempo. Proprio nell'ambiente dei *salons* assunse il soprannome di "Fanny", che l'accompagnò per tutta la vita, caratterizzata dalla frequentazione di circoli letterari di rilievo e dall'ammissione in consessi culturali abitualmente preclusi alle donne, quali l'Accademia delle scienze di Lione e l'Accademia dell'Arcadia. Fanny de Beauharnais fu sentimentalmente legata a Claude-Joseph Dorat (1737-1780), noto poeta e drammaturgo, e successivamente a Barbier Michel Cubières de Palmeseaux (1752-1820), detto Chevalier de Cubières, allievo dello stesso Dorat. Nel 1784 fondò un salotto in rue de Tournon, caratterizzato da un'elegante decorazione in blu e argento. Pur non riuscendo a trionfare nella sua rivalità con Madame Geoffrin (1699-1777) – animatrice di celebri "mercoledì" intellettuali – il salotto di Fanny ospitò figure di spicco dell'Illuminismo, tra cui Jean-Jacques Rousseau, l'abbé Mably e il naturalista Buffon. Tra i più giovani frequentatori si annoveravano inoltre Louis-Sébastien Mercier e Rétif de La Bretonne, al quale Fanny offrì

sostegno economico nei momenti di difficoltà[7]. Beauharnais si distinse anche per il sostegno offerto ad altre intellettuali, come la poetessa Fortunée Briquet (1782-1815), di cui fu mecenate, e per le sue amicizie con figure femminili di spicco, tra cui Olympe de Gouges (1748-1793) e la drammaturga Anne-Marie Du Boccage (1710-1802), autrice della tragedia protofemminista *Les Amazones* (1749)[8]. La loro vicinanza suscitò maldicenze su una presunta relazione saffica, segno dell'intolleranza dell'opinione pubblica verso la solidarietà tra donne di cultura[9].

La riflessione sul rapporto tra i sessi, percepita da Fanny de Beauharnais come un'urgenza biografica e intellettuale, innerva tutta la sua produzione letteraria, incorniciata non a caso da una coppia di epistole "gemelle", indirizzate rispettivamente *Aux hommes* (1772) e *Aux dames* (1811). La pervasività di tale questione è testimoniata in particolare dalle due opere della contessa caratterizzate da una più esplicita volontà teorica, evidenziata dall'inclusione della parola "filosofia" nei rispettivi titoli: il lungo racconto filosofico del 1776 *Volsidor et Zulménie, conte pour rire, moral si l'on veut, et philosophique en cas de besoin* e *La Marmotte philosophe ou la Philosophie en domino*[10], data alle stampe nel 1811. Quest'ultimo scritto rappresenta una rielaborazione e un ampliamento del pamphlet *À tous les penseurs, salut !*, pubblicato nel 1774 e considerato uno dei testi più audaci della polemica protofemminista settecentesca. L'opuscolo, come del resto il più tardo *La Marmotte philosophe ou la Philosophie en domino*, è incentrato su un doppio registro narrativo: da un lato, il piano enunciativo manifesto sembra ribadire la superiorità maschile e la necessità per le donne di mantenere un ruolo subalterno; dall'altro, un livello più sottile e ironico smaschera l'assurdità degli stereotipi maschilisti. La trama ruota attorno a due donne dell'alta società in attesa di un ballo, che si intrattengono in un dialogo apparentemente convenzionale, celebrando la superiorità degli uomini, definiti «raisonneurs pro-

7 Piau-Gillot 1989.

8 Du Boccage 2016.

9 Per la ricostruzione delle vicende biografiche di Fanny de Beauharnais, si veda Turgeon 1932; Guillemet 2008; Havard de la Montagne 2015; Fourgnaud 2023a; Ticrizénis 2023, 62-67.

10 Il "domino" era un indumento usato nei balli in maschera, costituito da un lungo e ampio mantello di seta, dotato di una cuffietta.

fonds»[11]. Il loro scambio è però interrotto dall'intervento di un uomo sensibile, che denuncia la subordinazione femminile come una costruzione artificiale della società: «Presque tous vos défauts sont le crime des hommes, de ce sexe qui prend son usurpation pour des droits, et votre bonté pour de la faiblesse […]. Il vous condamne à l'ignorance, sous peine du ridicule»[12]. Il confronto si complica con l'arrivo di una bigotta puritana e di un pedante, che cercano di ristabilire la gerarchia tradizionale tra i sessi. Tuttavia, il vero colpo di scena consiste nell'ingresso in scena di una giovane donna «en habit de marmotte»[13]. Si tratta di un'espressione volutamente ambigua: il termine "marmotte", letteralmente "marmotta", si usava, nel diciottesimo secolo, sia per indicare una donna minuta, sia la femmina della scimmia, sia una prostituta o, ancora, in senso dispregiativo, l'organo sessuale femminile[14]. Essere agghindata «en habit de marmotte» significava tuttavia primariamente portare una tipica acconciatura da ballo, caratterizzata da un fazzoletto avvolto intorno al capo, con le estremità legate sulla fronte[15].

L'affascinante filosofa ballerina – che è al tempo stesso una bambina-animale, incontaminata dalla società, e una "puttana" che osa sfidare le gerarchie imposte dalla società stessa – rovescia senza alcun indugio i pregiudizi associati alle donne brandendo l'arma della (apparente) frivolezza femminile contro i discorsi razionalisti e lo spirito sistematico cari all'Illuminismo: «Où prenez-vous que votre sexe a la prépondérance ? son autorité n'est rien ; notre pouvoir est tout. Je vois, d'un côté, l'abus ; je vois, de l'autre, que nous n'avons besoin, pour vaincre, ni du secours des armes, ni de l'entrave des lois»[16]. Nella versione ampliata del racconto viene inoltre articolata maggiormente la struttura dialogica che, ispirandosi agli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Fontenelle (1686)[17], viene suddivisa in quattro "notti", durante le quali gli stereotipi maschilisti vengono sbugiardati e derisi nello spazio carnevalesco del ballo. A se-

11 Beauharnais 2023b, 41.
12 *Ibid.*, 45.
13 *Ibid.*, 48.
14 Colin 2006, 496; Guiraud 2006, 434. Traiamo questi riferimenti da Fourgnaud 2023a, 32.
15 Littré 1873-1874, t. III, 453. Sulla polisemia del termine "marmotte" si veda anche Fourgnaud 2023c.
16 Beauharnais 2023b, 48.
17 Fontenelle 1966.

guire, quattordici lettere scritte dalla protagonista Constance – questo è il nome dell'irriverente filosofa ballerina – al marito infedele ampliano il discorso sulla condizione femminile. Constance non si limita a contestare l'ingiustizia della fedeltà coniugale imposta unilateralmente alle donne, ma sviluppa una riflessione più ampia sulla libertà individuale, sull'ipocrisia della morale sessuale e sull'amore come spazio di negoziazione tra i sessi.

Il secondo racconto su cui ci si soffermerà, *Volsidor et Zulménie*, riflette la fascinazione settecentesca per l'orientalismo e adotta una struttura a scatole cinesi, con molteplici episodi incastonati gli uni negli altri. Il protagonista, il genio Volsidor, incarna il topos dell'eroe sensibile e infelice, impegnato in un viaggio di formazione per apprendere il vero significato dell'amore. L'opera ha subito ben quattro riscritture tra il 1776 e il 1811, segno della sua centralità nel percorso intellettuale di Beauharnais[18]. Senza addentrarsi in tale sede nei dettagli della trama, tanto intricata quanto convenzionale, è importante sottolineare come anche tale opera ruoti attorno all'opposizione tra mascolinità e femminilità. Il primo polo è associato prevalentemente a orgoglio, violenza e sopraffazione, mentre il secondo rappresenta un principio di pace e autentica civilizzazione. La dicotomia tra i principi maschili e femminili trova una rappresentazione particolarmente significativa nella descrizione di due società utopiche – o, per meglio dire, distopiche – contrapposte. Da un lato, la «retraite champêtre»[19] delle ninfe, fondata dalla fata Sincère, rappresenta un ideale spazio di armonia e delicatezza, un rifugio in cui la protagonista Zulménie riceve la propria educazione, lontana dalle rigidità e dalle ingiustizie di una società misogina. Dall'altro, la città di Sublimano costituisce una sorta di anti-utopia: si tratta di un luogo dominato esclusivamente dagli uomini, i quali – per ordine del genio Archangélino, che prova un invincibile odio nei confronti del genere femminile a causa del suo matrimonio infelice – hanno bandito le donne attraverso un incantesimo. Lungi dall'essere semplici scenari narrativi, questi due spazi immaginari

18 Si tratta di *Orian et Zuléma ou Les Amours magiques, poème érotique en huit chants* (Beauharnais 1777); *Alzémir Le Grand ou Les Amours magiques, poème érotique* (Beauharnais 1787a); *Cabriolet ou l'égoïste corrigé, conte en l'air* (dato alle stampe a sua volta nel 1787 (Beauharnais 1787b) e *Les Amours magiques*, pubblicato nel 1811 (Beauharnais 1811) ed estremamente più sintetico rispetto alla versione originale, a cui facciamo riferimento nel presente articolo.

19 Beauharnais 2023c, 177.

– su cui si avrà modo di tornare nel prosieguo – si configurano come strumenti privilegiati per Beauharnais al fine di esplorare le tensioni e le contraddizioni insite nelle costruzioni sociali legate alla differenza di genere. Attraverso questi esperimenti letterari, l'autrice invita infatti a riflettere sulle dinamiche di potere che regolano il rapporto tra i sessi, smascherando con ironia le storture e le assurdità di un ordine sociale fondato sulla subordinazione femminile.

Le rare letture critiche dedicate all'opera di Beauharnais hanno posto in evidenza, con buone ragioni, proprio la centralità della sua cifra ironica, avvicinandola in questo senso alla tradizione voltairiana e, più in generale, al filone dei *philosophes* che fecero dell'ironia e della parodia strumenti privilegiati di critica sociale[20]. Magali Fourgnaud, curatrice dell'unica edizione critica moderna delle opere di Fanny, sottolinea infatti che, «en revendiquant l'inconstance, la légèreté, l'absence d'esprit de sérieux comme mode de pensée, la Marmotte philosophe s'inscrit davantage dans la lignée de Voltaire»[21]. E ancora: «Dès lors, à l'instar de Voltaire, refuser l'esprit de sérieux et se prendre soi-même comme objet de dérision, n'est-ce pas après tout faire preuve d'un peu de sagesse ?»[22]. In quest'ottica, il rifiuto dell'austerità e del tono serioso non è soltanto un tratto stilistico, ma una vera e propria strategia filosofica volta a sovvertire le convenzioni consolidate e a suggerire una forma di saggezza alternativa, fondata sulla libertà di pensiero e sulla capacità di deridere le norme imposte[23]. I rapporti personali tra Fanny de Beauharnais e Voltaire sono d'altronde ben attestati. Non solo la contessa possedeva le opere del patriarca dei Lumi, ma i due intrattennero anche una corrispondenza epistolare. Voltaire adottò tuttavia sempre un atteggiamento ambiguo nei confronti della sua interlocutrice: evitò infatti sempre di discutere apertamente con lei sul piano intellettuale, preferendo celarsi dietro al velo della *politesse* e della galanteria. Un esempio di questo atteggiamento si trova in una lettera del 1775, in cui Voltaire scrive a Beauharnais: «Vous avez des talents et des grâces modestes et avec cela un cœur naïf qui ne damne personne […]. Je mets aux pieds de la belle muse française l'hommage très respectueux, madame, du vieux malade»[24]. Questo passaggio – in cui è

20 Andries 2000; Richardot 2002; Neiertz 2012.
21 Beauharnais 2023b, 48, note 3.
22 Fourgnaud 2023b, 121.
23 Questa stessa tesi era già stata sviluppata in Fourgnaud 2020.
24 Voltaire 1988, 166.

difficile non scorgere una velata presa in giro – è emblematico del modo in cui i *philosophes* trattavano le *femmes savantes*, oscillando tra rispetto formale e una certa condiscendenza.

Un'interpretazione incentrata sull'ironia stilistica emerge anche dagli studi di Chanel de Halleux[25]. Pur non soffermandosi esplicitamente sul modello voltairiano, Halleux scorge a sua volta nella scrittura di Beauharnais un preciso intento di rovesciare positivamente i pregiudizi associati alle donne nel contesto della *querelle des femmes*. Secondo Halleux, il *babil* – ossia il chiacchiericcio leggero e frivolo tradizionalmente identificato con il discorso femminile – viene da Beauharnais trasformato in una vera e propria strategia narrativa: «Le nom même de la protagoniste renvoie à une manière atypique et enfantine de s'exprimer, puisqu'il n'est pas sans évoquer le verbe « marmotter » (« parler confusément et entre ses dents »)»[26]. Un simile stile di scrittura, lungi dall'essere un tratto superficiale, si rivela uno strumento didattico e morale, attraverso cui l'autrice sfida apertamente la filosofia settecentesca, che tendeva a escludere le donne dal dominio della conoscenza. L'ironia e il paradosso diventano dunque armi sottili ma efficaci, impiegate per destabilizzare l'ordine simbolico misogino e per rivendicare, attraverso la leggerezza, una forma di pensiero autenticamente femminile e sovversivo.

Tuttavia, accanto a questo registro ironico manifesto, senza dubbio determinante, Beauharnais si serve anche di un tono patetico più dissimulato, che si ricollega direttamente alla dottrina della compassione elaborata da Jean-Jacques Rousseau. Se Voltaire rappresenta per l'autrice un modello stilistico imprescindibile[27], Rousseau costituisce invece il suo principale riferimento filosofico, soprattutto per quanto riguarda la riflessione sulla sensibilità e sulla condizione umana. L'analisi di questo peculiare registro patetico – non ancora adeguatamente preso in considerazione dalla critica – consente di cogliere più in profondità la posizione di Beauharnais all'interno della *querelle des femmes* degli anni del *tournant des Lumières*[28]. Il suo pensiero, lungi dal limitarsi alla dimensione

25 Halleux 2018; Halleux 2020.

26 Halleux 2020, 329; Dictionnaire 1798, t. II, 73. Lo stesso significato del verbo "marmotter" si ritrova in Littré 1863-1872, t. III, 453.

27 «Célébrons donc Voltaire ? – Oh ! d'accord ; Voltaire est l'enchanteur de tous les moments, de tous les âges, de tous les siècles» (Beauharnais 2023b, 67).

28 Per una panoramica del dibattito delle autrici donne sulla femminilità negli anni del *tour-*

parodica e giocosa a cui già i suoi contemporanei tentarono di ridurlo[29], si articola infatti in una riflessione complessa e stratificata sul rapporto tra differenza e uguaglianza.

3. La forza della compassione: sotto l'egida di Rousseau

Uno degli elementi centrali del pensiero di Jean-Jacques Rousseau è senza dubbio la compassione, che egli – in linea con una diffusa usanza settecentesca – identifica con la pietà. A conferma di questa sovrapposizione concettuale, si può fare riferimento all'autorevole esempio del *Dictionnaire de l'Académie française*, le cui edizioni del 1762 e del 1798 offrono definizioni praticamente equivalenti per i due termini. La "compassione" è infatti descritta come «pitié, commisération, mouvement de l'âme qui compatit aux maux d'autrui», mentre la "pitié" viene definita specularmente come «compassion ; sentiment de douleur pour les maux, pour les misères d'autrui»[30]. Le due nozioni si intrecciano dunque al punto da risultare interscambiabili, in quanto accomunate dall'idea di un moto spontaneo dell'anima che partecipa alle sofferenze altrui. Un'identificazione analoga si riscontra anche nella voce *Pitié* dell'*Encyclopédie*, pubblicata nel dodicesimo volume nel 1765, dove si sottolinea come questo sentimento sia all'origine delle «pleurs de la compassion»[31].

La pietà-compassione, lungi dall'essere una semplice emozione passeggera, costituisce tuttavia per Rousseau la base dell'etica e il fondamento su cui si regge la convivenza umana, che non può fare affidamento sulla naturale socievolezza sostenuta dalla tradizione aristotelica. La pietà si configura allora come una disposizione naturale dell'anima, capace di legare stabilmente gli individui tra loro attraverso la condivisione del dolore. In tal modo Rousseau si discosta dalla linea dominante dell'Illuminismo, che faceva della ragione il principale fondamento dell'etica, per proporre invece una visione in cui è l'esperienza

nant des Lumières, si veda Leri, Menin, Sicco 2024.

29 La *Correspondance littéraire*, uno dei più prestigiosi periodici di critica letteraria dell'epoca, liquida il *pamphlet* di Beauharnais osservando che «il est ridicule de juger un joli rien aussi sévèrement qu'un ouvrage sérieux. Quelque mal qu'en aient dit les femmes, cette petite brochure est légèrement écrite ; c'est un persiflage dont il ne résulte rien si vous voulez, mais où l'on découvre plusieurs traits heureux» (Grimm et al. 1877, 331).

30 Dictionnaire 1762, t. II, 383; Dictionnaire 1798, t. II, 294.

31 Diderot, d'Alembert 1751-1772, t. XII, 663a.

sensibile a fornire la base autentica della vita morale e sociale[32]. Nel pensiero di Rousseau la pietà assume inoltre una duplice declinazione, articolandosi in forme distinte che corrispondono a diversi stadi dello sviluppo umano[33]. Da un lato, vi è la *pietà passiva*, descritta nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755)[34]. Nell'ipotesi di lavoro dello stato di natura, la pietà è concepita come un istinto prerazionale che (assieme all'amor di sé) accomuna l'essere umano agli altri animali. Essa si manifesta come un riflesso biologico, un moto spontaneo che induce a evitare la sofferenza altrui, ma senza una reale consapevolezza morale: «On observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant ; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce»[35]. Nell'uomo di natura, come del resto nel bambino, questa forma di compassione non implica pertanto un autentico riconoscimento dell'alterità; lo conferma l'attaccamento del tutto meccanico che l'infante prova per chi lo allatta: «Tout enfant s'attache à sa nourrice : Romulus devait s'attacher à la louve qui l'avait allaité»[36].

Dall'altro lato, nella maturità tanto della specie (uomo civilizzato) quanto del singolo individuo (età adulta), emerge la *pietà attiva*, che trova la sua più chiara formulazione nell'*Émile* (1762)[37]. Rousseau sottolinea come questa forma di pietà superiore – che rappresenta ai suoi occhi il primo sentimento autenticamente relazionale – sia raggiungibile solo a partire dall'adolescenza, quando la memoria e l'immaginazione permettono d'immedesimarsi consapevolmente nella condizione di chi soffre. Il passaggio dalla pietà passiva a quella attiva segna dunque il momento in cui l'individuo abbandona la mera reattività e accede a una vera e propria moralità, che s'identifica con la capacità di riconoscere il dolore e la vulnerabilità come elementi condivisi dell'esperienza umana:

32 Come studi complessivi sul tema, si rimanda a Mall, Weltman-Aron 2012; Berchtold, Féo, Mustel 2012.

33 La bibliografia sul ruolo della pietà nel pensiero rousseauiano è estremamente ampia. Ci si limita a rinviare ad alcuni contributi particolarmente significativi: Still 1993, capitolo 4; Boyd 2004; Audi 2006; Marks 2007; Hanley 2017, capitolo 3; Rueff 2018, 13-45.

34 Rousseau 1964.

35 Rousseau 1964, 154.

36 Rousseau 1969, 492.

37 Rousseau 1969.

> Ainsi naît la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir sensible et pitoyable, il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien ?[38]

È pertanto l'espansione naturale della dimensione passionale, e non il calcolo razionale, a costituire la vera fonte della relazione etica con il prossimo e, in ultima analisi, il fondamento stesso della società.

Fanny de Beauharnais dimostra una conoscenza profonda e meditata del pensiero di Rousseau, al punto di eleggerlo a riferimento filosofico privilegiato, soprattutto per quanto concerne la centralità che egli attribuisce alla sensibilità come fondamento dell'etica e per la sua critica radicale al razionalismo astratto, incapace di cogliere la complessità dell'esperienza umana. Tanto in *Volsidor et Zulménie* quanto nella *Marmotte philosophe*, Beauharnais non si limita a un'adesione passiva al modello rousseauiano, ma lo riprende e lo rielabora creativamente, ponendo in particolare l'accento sul ruolo fondamentale della compassione nella formazione morale del soggetto femminile e nella costruzione della sua identità individuale.

L'influenza di Rousseau si manifesta non solo a livello terminologico – con l'assimilazione tra i termini "pietà" e "compassione", impiegati come sinonimi – ma soprattutto sul piano stilistico ed enunciativo. Come il suo illustre predecessore, Fanny adotta infatti una modalità di scrittura in cui la finzione narrativa e la riflessione teorica si intrecciano profondamente, fino a diventare inseparabili. Questo procedimento non rappresenta un semplice espediente letterario, ma corrisponde a una precisa scelta epistemologica e pedagogica: quella di non limitarsi a *descrivere* i sentimenti, ma di *mostrarne* concretamente la nascita e lo sviluppo attraverso le dinamiche relazionali tra i personaggi. In tal senso, l'opera di Beauharnais condivide con quella di Rousseau – in particolare con la *Nouvelle Héloïse* (1761)[39] e l'*Émile* – la convinzione che la teoria della sensibilità non

38 *Ibid.*, 505.
39 Rousseau 1961.

possa essere espressa in termini puramente astratti, bensì debba emergere da una narrazione viva, incarnata, capace di coinvolgere il lettore non solo sul piano cognitivo, ma anche su quello emotivo. La compassione e la pietà, dunque, non possono essere oggetti di un discorso freddo e distaccato, bensì divengono protagoniste di un racconto che le fa esperire, prima ancora che comprendere. Ne risulta un'esigenza profonda di far convergere un discorso *sull'emozione* con un discorso *emozionato*, capace di suscitare nei lettori – e in particolare nelle lettrici, a cui Beauharnais s'indirizza in maniera privilegiata – un'esperienza diretta della pietà e della compassione, stimolando la partecipazione affettiva e favorendo un percorso di interiorizzazione etica.

Particolarmente significativa, per esemplificare questa strategia, è la *Troisième nuit de la Marmotte au bal*, un brano in cui la filosofa ballerina difende con vigore la compassione contro il freddo razionalismo della sua interlocutrice, che esalta invece il dominio delle passioni e la supremazia dell'intelletto sul cuore. Il confronto non si limita a un'opposizione generica tra sentimento e ragione, ma si articola attorno a un tema centrale dell'estetica settecentesca: la legittimità delle lacrime a teatro e il valore della *comédie larmoyante*, che poneva al centro il patetico, rispetto alla commedia tradizionale, dominata dall'ironia mordace di autori come Molière[40]. La Marmotte – facendo eco al Rousseau della *Lettre à d'Alembert*[41] – sottolinea come il riso satirico della commedia classica, che esclude l'immedesimazione compassionevole nel dolore altrui, possa risultare spesso crudele e distante dalla realtà della sofferenza umana:

> Il me semble que vous voyez la comédie hors du théâtre. – Et même, hélas ! la tragédie. – Vous ne devez pas aimer les dernières. – Pourquoi ? les larmes soulagent. – Vous êtes si gaie ! – Oui, avec les autres ; mais quand je suis seule avec mon cœur… – J'espère que vous riez à la comédie ? – Beaucoup de gens la donnent, sans se douter de rien, qui me font plus rire que Molière, quoique

40 Sulla *comédie larmoyante* si veda Lanson 1887; Colombi 1978. Sulle peculiarità filosofiche di questo genere letterario di veda Menin 2022, 191-195.

41 «Mais qui peut disconvenir aussi que le Théâtre de ce même Molière […] ne soit une école de vices et de mauvaises mœurs […]. Son plus grand soin est de tourner la bonté et la simplicité en ridicule, et de mettre la ruse et le mensonge du parti pour lequel on prend intérêt ; ses honnêtes gens ne sont que des gens qui parlent, ses vicieux sont des gens qui agissent et que les plus brillants succès favorisent le plus souvent ; enfin l'honneur des applaudissements, rarement pour le plus estimable, est presque toujours pour le plus adroit» (Rousseau 1995, 31-32).

> assurément ils ne le valent point. – Mais ce rire-là fait souvent mal. – C'est que la compassion est tout auprès[42].

Qui la filosofa ballerina evidenzia il valore delle lacrime in quanto mezzo di sollievo e di purificazione emotiva, riprendendo implicitamente la concezione rousseauiana della compassione come fondamento di una moralità autentica: «Rien ne lie tant les cœurs que la douceur de pleurer ensemble»[43]. Le opere che suscitano emozione e pietà, avrebbero pertanto, secondo la Marmotte, una funzione pedagogica più efficace dei sermoni religiosi: «Ces pièces touchantes convertiraient mieux que bien des sermons… si on se convertissait ; mais, mais… Elle n'acheva pas, et fut rêveuse quelques moments»[44].

La riflessione della protagonista s'interrompe bruscamente, lasciando intendere che, per quanto la forza del sentimento possa avere un potenziale trasformativo, essa si scontra con i limiti dell'effettiva volontà di cambiamento. La compassione, dunque, non è solo un principio estetico e letterario, ma una chiave di lettura della condizione umana, che si oppone al cinismo e al distacco intellettuale. Questa questione viene ripresa nella *Quatrième et dernière nuit de la Marmotte au bal*, dove il dibattito, dal terreno dell'estetica teatrale e della legittimità del patetico, si sposta apertamente su quello della riflessione etico-filosofica, prendendo di mira la tradizione stoica e il suo revival nella filosofia dell'*âge classique*[45]. A tale proposito, la Marmotte si è formata leggendo Seneca, attraverso la mediazione di Denis Diderot, il quale, nel suo *Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1782)[46], aveva messo in evidenza la contraddizione tra la natura emotiva del filosofo romano e l'apatia che egli professava: «Je ne crois pas, dit M. Diderot, qu'il y eût d'homme moins disposé par caractère à la philosophie stoïcienne que Sénèque : doux, humain, bienfaisant, tendre, compatissant, il n'était stoïcien que par la tête : aussi, à tout moment, son cœur l'emporte-til hors de l'École de Zénon»[47]. Proprio in questa tensione tra teoria e prassi la

42 Beauharnais 2023b, 65.

43 Rousseau 1959, 529. La citazione è tratta dalle *Confessions*. Sul valore del pianto nella filosofia rousseauiana si veda Menin 2012.

44 Beauharnais 2023b, 65-66.

45 Sul neostoicismo dell'*âge classique* si veda Zanta 1914; Eymard d'Angers 1964; Eymard d'Angers 1976, 1-32; Moreau 1999; Lagrée 2010.

46 Diderot 1986.

47 Beauharnais 2023b, 84. La citazione, riportata correttamente da Beauharnais, è tratta da

Marmotte intravede il fallimento dello stoicismo: il vero saggio non può essere insensibile alla sofferenza, se non al costo di disumanizzarsi e diventare incapace d'instaurare relazioni autentiche. Chi nega il valore della compassione si priva infatti della possibilità stessa dell'amicizia («Malheureux stoïcien, dit la Marmotte, tu n'as donc point d'amis !»[48]) e dell'amore. La sua critica culmina in un'amara constatazione ironica: «Oui, dit la Marmotte, il sera comme la flûte ou la guitare ; il rendra des sons, et n'aura point d'âme»[49]. Questa immagine, in cui riemerge il tipico umorismo di Beauharnais, sottolinea la vuotezza di chi rinnega la natura compassionevole dell'essere umano: il saggio stoico può compiere gesti esteriormente corretti, ma senza una vera partecipazione emotiva, come uno strumento musicale che emette suoni senza averne coscienza.

La convinzione che l'individuo non possa vivere secondo un'etica che lo spinge a negare la propria sensibilità, poiché è proprio la capacità di sentire e di compatire che lo rende umano, è fortemente ribadita in *Volsidor et Zulménie*. Tale convinzione s'incarna nella figura del genio Volsidor, il protagonista maschile della vicenda, il cui tratto distintivo non è tanto la potenza sovrannaturale, quanto piuttosto la sua capacità di provare compassione. La sua eccezionalità risiede proprio nella sensibilità e nell'attenzione agli altri, qualità che nella modernità sono state soffocate dai progressi e dalla degenerazione storica, in perfetto accordo con la visione di Rousseau[50]. Volsidor rappresenta così un modello antropologico ideale/normativo, quello di un essere umano che conserva l'innocenza dell'uomo di natura, elevata tuttavia – proprio grazie alla pietà – a una piena dimensione morale. Questo aspetto si manifesta con particolare evidenza nella scena in cui un principe sventurato, sopraffatto dalla disperazione, si getta ai suoi piedi in cerca di aiuto:

> On passa dans la salle du festin. Il n'y fut question que de Céleste et de ses perfections. Volsidor ne parla que d'elle. Zélide grondait tout le monde. Do-

DIDEROT 1986, 319-320.

48 BEAUHARNAIS 2023b, 84.

49 *Ibid*.

50 In questa prospettiva Volsidor appare una sorta di *alter ego* di Émile. Entrambi i personaggi – seppure attraverso strumenti differenti: la magia nel caso del primo, l'artificio educativo nel caso del secondo – traspongono un modello antropologico naturale in una dimensione sociale in cui il progresso storico ha finito con il deformare la stessa naturalezza.

> guincourt, impatient de dire qu'il était ensorcelé, aboyait de temps en temps. On lui avait arrangé une pâtée royale : il ne voulut jamais toucher à autre chose. Il faisait au génie une pitié extrême. Enfin, il se jeta à ses genoux, il mit, à cette action, une confiance et une douleur qui touchèrent Volsidor. Ce fut avec cette attention obligeante et rare, connue seulement des âmes sensibles, qu'il écouta jusqu'aux détails les moins importants des infortunes de ce prince[51].

In questo passaggio Beauharnais sottolinea come la compassione di Volsidor non sia un mero atto di condiscendenza, ma un'attenzione *obligeante et rare*, riservata esclusivamente alle anime sensibili. La pietà non è dunque solo un istinto prerazionale, come nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ma diventa un autentico sentimento etico che consente la relazione con l'altro, come nell'*Émile*. La superiorità morale di Volsidor emerge con ancora più forza nel momento in cui egli versa lacrime per il dolore altrui. Qui Beauharnais distingue nettamente il disinteresse dell'autentica pietà dall'egoismo dell'amor proprio, che già per Rousseau rappresentava la degenerazione storica dell'*amour de soi*[52]: «Des larmes alors, et il n'en avait jamais versé que sur l'infortune des autres, des larmes coulèrent de ses yeux»[53]. Questo dettaglio ricorda da vicino l'autorappresentazione che Rousseau fa di sé nei suoi scritti autobiografici, in particolare nei *Dialogues* (1782), dove il filosofo – descrivendosi in terza persona grazie allo sdoppiamento dei personaggi di "Rousseau" e "Jean-Jacques" – sottolinea come le sue emozioni siano sempre state rivolte

51 Beauharnais 2023c, 156.

52 «L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre» (Rousseau 1969, 493). Sulla distinzione tra amor di sé e amor proprio si veda anche la celebre nota XV del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: «Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation, et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement» (Rousseau 1964, 219).

53 Beauharnais 2023c, 180. Sulla centralità del pianto nell'estetica e nell'etica francese settecentesca si veda Vincent-Buffault 1986; Coudreuse 1999; Menin 2022; Jacobi, Lansen, Schönwälder 2025.

agli altri e mai guidate da un interesse personale: «Il ne saurait pleurer que d'attendrissement ou d'admiration : la tendresse et la générosité sont les deux seules cordes sensibles par lesquelles on peut vraiment l'affecter. Il peut voir ses malheurs d'un œil sec, mais il pleure en pensant à son innocence, et au prix qu'avait mérité son cœur»[54].

L'influenza di Rousseau si manifesta ancora più chiaramente in un episodio che riprende un celebre passaggio del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Nel testo di Rousseau, che s'ispira a sua volta a una pagina di *The Fable of the Bees* (1714) di Bernard Mandeville (1670-1733), è descritta la scena di uno spettatore pietoso che non esita a mettere a rischio la propria vita per salvare da una bestia feroce una giovane madre che allatta il suo infante[55]. Questa scena esemplifica il principio della pietà come sentimento innato, che spinge l'uomo a soccorrere il prossimo anche contro il proprio interesse immediato: «Quelle affreuse agitation n'éprouve point ce témoin d'un événement auquel il ne prend aucun intérêt personnel ? Quelles angoisses ne souffre-t-il pas à cette vue, de ne pouvoir porter aucun secours à la mère évanouie, ni à l'enfant expirant ? Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire»[56].

In *Volsidor et Zulménie*, Beauharnais riscrive sostanzialmente la stessa scena sotto forma di una prova che uno dei protagonisti deve superare per dimostrarsi degno dell'amore della sua amata:

> Tout à coup il entend des cris qui partent d'un bois voisin. Si, d'un côté, l'amour l'appelle, de l'autre, la compassion l'entraîne : il s'élance, il s'enfonce dans l'épaisseur de ce bois, d'où sont parties les plaintes qui ont été retentir dans son cœur. Quel spectacle pour lui ! Deux jeunes personnes, prêtes à être dévorées par une couleuvre immense, dont les yeux dardaient des étincelles de feu, dont la gueule était armée d'un triple aiguillon, et qui faisait des sifflements affreux. Il ne lui lança qu'un regard ; elle en devint toute plate[57].

54 Rousseau 1959, 825.
55 Mandeville 1924.
56 Rousseau 1964, 154-155.
57 Beauharnais 2023c, 207.

Anche in questo caso la pietà si traduce in un'azione concreta: il protagonista non esita un attimo, non si ferma a valutare il rischio per sé stesso, ma si lascia guidare dalla compassione. L'uso del verbo *entraîner* suggerisce proprio questa forza irresistibile della pietà, che lo trascina quasi contro la sua stessa volontà. La scelta di anteporre il sentimento universale della pietà alla propria passione personale richiama un momento fondamentale dell'*Émile*: Sophie accetta la proposta di matrimonio del fidanzato solo quando quest'ultimo dimostra di aver compreso che la pietà e la compassione – i sentimenti che definiscono l'umanità stessa – hanno la priorità anche sull'amore più ardente. In questo episodio, Émile si presenta in ritardo a un appuntamento con Sophie, ma la sua giustificazione è inattaccabile: durante il tragitto, si è fermato a prestare soccorso a un contadino che si è ferito venendo disarcionato da cavallo. Davanti agli aspri rimproveri dell'amata, che si è sentita trascurata, il giovane risponde attraverso un'apologia dei sentimenti compassionevoli: «Sophie, vous êtes l'arbitre de mon sort, vous le savez bien. Vous pouvez me faire mourir de douleur ; mais n'espérez pas me faire oublier les droits de l'humanité : ils me sont plus sacrés que les vôtres, je n'y renoncerai jamais pour vous»[58]. Sophie, colpita dalla nobiltà d'animo di Émile e rammaricata per la sua reazione ingiustificata, riconosce a sua volta il valore superiore della compassione e finisce per accettare la proposta di matrimonio, che più volte aveva in precedenza declinato[59]. L'episodio incarna uno dei principi fondamentali del pensiero rousseauiano: la vera nobiltà d'animo non è determinata dalla nascita o dallo status sociale, ma dalla capacità di provare sentimenti autentici e disinteressati.

Anche Fanny de Beauharnais, come Rousseau, insiste con forza sul legame indissolubile tra immaginazione, compassione e umanità: solo chi sa immedesimarsi nelle sofferenze dell'altro è davvero capace di agire moralmente, superando ogni distinzione di sesso, classe o appartenenza sociale.

58 Rousseau 1969, 812-813.

59 «Émile, prend cette main, elle est à toi. Sois quand tu voudras mon époux et mon maître. Je tâcherai de mériter cet honneur» (*ibid.*, 813).

4. Differenza, uguaglianza, complementarità

La riflessione di Beauharnais sulla compassione, oltre a costituire il cuore della sua speculazione morale, assume una funzione chiave nel suo posizionamento all'interno della *querelle des femmes*. Tale riflessione si innesta nella più ampia tradizione filosofica settecentesca che, sotto l'influsso di Rousseau e degli illuministi scozzesi, attribuisce ai sentimenti simpatetici un ruolo centrale nella costruzione delle relazioni interpersonali[60]. La compassione, infatti, permette di superare qualsiasi distinzione di condizione sociale, razza e – si tratta dell'aspetto qui centrale – genere, favorendo una comprensione empatica che va oltre le differenze individuali. In *The Theory of Moral Sentiments* (1759) Adam Smith, ad esempio, aveva fornito un'argomentazione illuminante in questo senso[61]. Se è possibile provare compassione o pietà (i due termini sono sinonimi anche nel suo lessico[62]) per un defunto – nonostante la morte sia una condizione che non abbiamo mai sperimentato e che non potremo mai raccontare – allora è evidente che tale sentimento non è legato a una somiglianza diretta tra chi lo prova e chi ne è oggetto: «If the injured should perish in the quarrel, we not only sympathize with the real resentment of his friends and relations, but with the imaginary resentment which in fancy we lend to the dead, who is no longer capable of feeling that or any other human sentiment»[63]. Allo stesso modo, un individuo di sesso maschile può provare compassione per una donna incinta, pur essendogli preclusa a livello biologico la possibilità di partorire. Questo esempio dimostra ulteriormente come la sensibilità morale non sia determinata da una condivisione concreta della condizione altrui, ma dalla capacità di immaginare e sentire attraverso l'altro, caratteristica distintiva dell'essere umano.

60 Si veda Belleguic, Van Der Schueren, Vervacke 2007; Lamb 2009; Frazer 2010; Schliesser 2015.

61 Smith 2002.

62 «How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others […]. Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others» (*ibid.*, 11). *The Theory of Moral Sentiments* fu tradotta per la prima volta in francese nel 1764, ottenendo un grande successo. Anche un'altra *femme philosophe* dell'epoca, Sophie de Grouchy, adattò in francese il trattato di Smith con il titolo *Lettres sur la sympathie* (1798), accompagnandolo con un suo commento in cui sviluppava ulteriormente il concetto di simpatia morale (Grouchy 2010).

63 Smith 2002, 82.

A partire da questa premessa, la compassione diventa per Beauharnais uno strumento concettuale e letterario privilegiato per affrontare la questione della disuguaglianza tra i sessi. Ancora una volta, la contessa trova in Rousseau un punto di riferimento essenziale per la sua riflessione, tanto da consigliare la sua lettura come uno strumento di rigenerazione morale: «Lisez Rousseau, messieurs ; lisez cet écrivain brûlant, que le feu du ciel anime, et vous serez régénérés, et vous deviendrez des Émiles, ou, tout au moins, vous aspirerez à l'être, et après on pourra dignement se permettre de vous aimer un peu, et même, parfois, s'honorer de vous aimer beaucoup»[64].

Già nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau aveva mostrato come le disparità sociali non siano inscritte nella natura umana, ma siano piuttosto il risultato di istituzioni e convenzioni, imputabili al progresso storico. Sebbene la sua analisi fosse concentrata principalmente sulle disuguaglianze economiche e politiche, la critica si estendeva sottotraccia anche alla subordinazione tra i sessi. Rousseau riconosce infatti che l'oppressione delle donne non deriva da una differenza naturale, ma è il frutto di leggi e norme educative che plasmano quelli che oggi si chiamano i ruoli di genere. Questa intuizione, implicita nel secondo *Discours*, viene sviluppata apertamente nell'*Émile*, dove Rousseau elabora la sua celebre teoria della complementarità tra i sessi. Nel quinto libro del trattato pedagogico, dedicato all'educazione di Sophie, Rousseau sostiene che uomini e donne possiedano nature distinte, ma complementari. Se l'uomo è attivo, razionale e orientato verso la sfera pubblica, la donna è dolce, sensibile e destinata a esercitare la sua influenza nella sfera privata:

> Ces rapports et ces différences doivent influer sur le moral ; cette conséquence est sensible, conforme à l'expérience, et montre la vanité des disputes sur la préférence ou l'égalité des sexes ; comme si chacun des deux allant aux fins de la nature, selon sa destination particulière, n'était pas plus parfait en cela, que s'il ressemblait davantage à l'autre ! En ce qu'ils ont de commun, ils sont égaux ; en ce qu'ils ont de différent, ils ne sont pas comparables : une femme parfaite et un homme parfait, ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage, et la perfection n'est pas susceptible de plus et de moins[65].

64 Beauharnais 2023b, 76.
65 Rousseau 1969, 693.

Una simile visione, che stabilisce una distinzione netta ma interdipendente tra i sessi (secondo cui uomini e donne devono realizzare la propria natura senza cercare di assomigliarsi, bensì valorizzando le rispettive differenze), ha suscitato nel tempo interpretazioni fortemente contrastanti: da un lato, essa è stata criticata come una giustificazione filosofica della subordinazione della donna; dall'altro, ha offerto un modello che riconosce una specificità al femminile, conferendogli un valore etico e sociale che alcune pensatrici settecentesche – tra cui Beauharnais – hanno rielaborato in chiave emancipatoria[66].

Proprio la ricerca rousseauiana di un'uguaglianza nella differenza (per l'appunto una "complementarità") consente di superare la rigida dicotomia tra una visione egualitaria e una differenzialista del rapporto tra i sessi, che dominava la scena settecentesca. Il modello egualitario affonda le proprie radici in alcune premesse antropologiche elaborate nella prima modernità, in particolare nella filosofia di Descartes e dei suoi seguaci. Dal dualismo ontologico cartesiano – secondo cui esistono una *res cogitans* e una *res extensa* del tutto eterogenee – deriva una conseguenza fondamentale per il dibattito sull'uguaglianza dei sessi: se l'intelletto non è determinato dal corpo, allora il sesso non influisce sulle capacità cognitive e morali. Di conseguenza, uomini e donne devono essere considerati pari sul piano razionale e, quindi, devono avere accesso agli stessi diritti e opportunità, inclusa la partecipazione alla vita intellettuale e filosofica. Questo argomento viene sviluppato con particolare forza dal cartesiano François Poullain de La Barre che, nel suo trattato *De l'égalité des deux sexes* (1673)[67], afferma che le differenze tra uomini e donne sono esclusivamente il frutto di pregiudizi sociali e culturali. Per questo motivo alcuni studiosi, tra cui Florence Lotterie, sostengono che le «cartésianisme […] aurait pu être le [seul] moyen de penser jusqu'au bout l'entrée des femmes en philosophie»[68].

Accanto a questa prospettiva, nel corso del Settecento si sviluppa tuttavia un modello di segno opposto, che pone l'accento sulle differenze tra uomini e donne, esaltando non di rado le qualità femminili come superiori rispetto a

66 La critica femminista ha offerto letture antitetiche dell'opera di Rousseau, non sempre legate a un'analisi puntuale dei testi. Per una panoramica sul tema si veda Piau-Gillot 1981; Lange 2002; Goubier 2015; Menin 2021, capitolo 12.

67 Poullain de La Barre 2015.

68 Lotterie 2013, 20.

quelle maschili. Questa visione trova terreno fertile nel sensismo e nel materialismo, correnti filosofiche che mettono in discussione il dualismo cartesiano e insistono sull'influenza del corpo e delle sensazioni sullo sviluppo del pensiero e della moralità. Da questa premessa consegue che la fisiologia di uomini e donne condiziona in maniera determinante il loro modo di essere e di pensare, portando alla costruzione di ruoli distinti nella società.

Tra queste due posizioni opposte, Rousseau propone una via intermedia, che combina il riconoscimento delle differenze tra i sessi con il rifiuto della loro gerarchizzazione. Nel suo pensiero, la distinzione tra uomo e donna non è negata – anzi, Rousseau ne sottolinea l'esistenza a partire dalle diversità fisiologiche che diventano sensibili con l'adolescenza – ma essa non si traduce in una subordinazione della donna all'uomo. Al contrario, il filosofo ginevrino insiste *de jure* (al di là delle incongruenze che si possono riscontrare *de facto* nei suoi scritti) sulla necessaria collaborazione e sinergia tra i due sessi, sottolineando il ruolo cruciale della femminilità nell'educazione e nella costruzione della società civile.

Fanny de Beauharnais s'inserisce a buon diritto in questo dibattito sul concetto rousseauiano di complementarità. Se da un lato condivide l'idea che uomini e donne abbiano caratteristiche proprie e specifiche, dall'altro rifiuta la conseguenza di questa distinzione come giustificazione della subordinazione femminile. Al contrario, Beauharnais insiste sul fatto che le qualità tradizionalmente attribuite alle donne – sensibilità, compassione, capacità di immedesimazione – non solo abbiano un valore etico e sociale, ma debbano essere riconosciute e valorizzate nella sfera pubblica. Nelle sue opere, al di là del velo dell'ironia, la scrittrice esorta le donne a prendere coscienza del proprio ruolo nella società e a riconoscere il potere trasformativo della loro influenza morale e culturale. Questo messaggio emerge chiaramente nei versi che dedica a Rousseau, in cui sottolinea come il filosofo abbia insegnato alle donne a riscoprire la loro dignità e il loro potenziale:

> Approchez, mères désolées,
> De ce tombeau [de Rousseau] :
> Pour vous, de tous les mausolées

C'est le plus beau.
Jean-Jacques vous apprit l'usage
De vos pouvoirs,
Et vous fit aimer davantage
Tous vos devoirs[69].

A conferma della consapevole ripresa del dispositivo logico presente nelle opere di Rousseau – che mostra come la subordinazione femminile sia un dato storico e non ontologico – la contessa introduce una distinzione tra compassione autentica e *bienfaisance*, quest'ultima considerata un'invenzione maschile che, anziché promuovere la vera immedesimazione nel prossimo, serve a mascherare e giustificare in modo paternalistico le disuguaglianze: «Vous [les hommes] possédez l'orgueil du bien, dit-elle, nous n'en avons que l'amour. Vous avez créé le mot bienfaisance ; nous n'aurions jamais eu cet esprit-là. Contentes de l'exercer, de la sentir, nous savons mieux enrichir le pauvre que la langue ; et l'énergie de l'âme n'est rien près de celle de l'expression»[70]. La *bienfaisance* si presenta, in tale prospettiva, come una forma di benevolenza che, però, implica l'inferiorità di chi la riceve: è il gesto con cui l'uomo concede alla donna piccoli favori e protezione, ribadendo in tal modo la sua posizione di superiorità[71].

La compassione non è inoltre una prerogativa esclusivamente femminile, né un valore che necessariamente accomuna tutte le donne: frequentando i salotti e la società mondana, Beauharnais ha modo di constatare come molte donne non siano solidali tra loro, rimanendo prigioniere di dinamiche di competizione e ostilità reciproca. Per questo, l'opposizione che l'interessa non si configura banalmente come quella tra donne compassionevoli e uomini privi di pietà, bensì quella tra individui rimasti fedeli all'autentica natura umana e individui che, dominati dall'*amour-propre*, si pongono in una relazione di rivalità e confronto costante con gli altri, trasformando le dinamiche sociali in un gioco a somma zero – vale a dire una situazione in cui il guadagno di una persona corrisponde

69 Beauharnais 2023d, 480.
70 Beauharnais 2023b, 42.
71 Il termine "bienfaisance" (un neologismo presumibilmente coniato dall'Abbé de Saint-Pierre) si diffuse con forza negli anni del regno di Luigi XVI, sino a soppiantare il termine "charité", screditato agli occhi dell'opinione pubblica dagli abusi e dalle ipocrisie della Chiesa. Si veda Oppici 1989; Brancourt 2000.

necessariamente alla perdita di un'altra, alimentando dinamiche di sopraffazione e dominio.

Sulla scia di Rousseau, Beauharnais è dunque convinta che l'autentica pietà implichi al contempo uguaglianza e differenza, come dimostra la sua progressiva maturazione antropologica, che si articola in tre fasi principali. La prima coincide con l'immedesimazione con l'altro percepito come simile a sé: si tratta del fondamento dell'amicizia, che lega prevalentemente (almeno durante l'infanzia e la giovinezza) individui dello stesso sesso. La seconda tappa, a cui si accede solo con la piena maturazione fisica, implica al contrario il riconoscimento dell'altro come diverso da sé. Questo momento, che si realizza attraverso l'amore (prima passionale e poi morale, per dirla nuovamente con Rousseau[72]) è inseparabile dalla distinzione tra i sessi. Solo attraverso questa dialettica tra uguaglianza e differenza è infine possibile universalizzare il sentimento compassionevole, elevandolo da semplice legame interpersonale, dipendente dalla sessualità (amore per l'altro), a un sentimento che si estende all'intero genere umano, ossia l'amore per l'Altro, che prescinde da qualsiasi distinzione di genere.

Beauharnais illustra questa dinamica attraverso svariati esperimenti filosofico-letterari sulla compassione, che s'intrecciano immancabilmente al dibattito sulla *querelle des femmes*. Uno degli esempi più emblematici è nuovamente rappresentato dal racconto *La Marmotte philosophe*, in cui, pur essendo indubbiamente la filosofa ballerina l'autentica apologeta della pietà («sentence de Marmotte, qui invite à la pitié»[73] – così si chiude emblematicamente uno scambio di battute del dialogo), è tuttavia l'uomo sensibile a opporsi per primo alle figure della bigotta e del pedante, contribuendo in maniera decisiva a ristabilire i diritti calpestati delle donne. Questo dimostra che uomini e donne non possono fare a meno gli uni delle altre, né possono escludersi dalla reciproca compassione o – per riprendere un concetto caro alla tradizione della filosofia del senso morale – dai reciproci cerchi di simpatia[74].

72 Si veda Pulcini 1990.

73 Beauharnais 2023b, 82.

74 I "cerchi di simpatia" sono un concetto chiave nella filosofia del senso morale sviluppata nel XVIII secolo, in particolare dai filosofi scozzesi come Francis Hutcheson, David Hume e Adam Smith. Questo concetto descrive il modo in cui la compassione si diffonde tra gli individui, partendo dalle relazioni più strette per poi allargarsi progressivamente a cer-

La stessa argomentazione è sviluppata in maniera fantasiosa nella descrizione delle due utopie di *Volsidor et Zulménie* a cui si è precedentemente accennato, le quali si configurano come due società rigidamente separate per genere. A prima vista, questo *escamotage* potrebbe suggerire l'adesione di Beauharnais a una visione differenzialista all'interno della *querelle des femmes*. La città di Sublimano, abitata da soli uomini, si trasforma infatti in una società pedante e sterile, incapace di sentimenti autentici:

> L'envie les domine, l'admiration d'eux-mêmes les limite, leur médiocrité les enivre. Sans désir de plaire, ils sont sans émulation. Jamais leurs ouvrages n'ont exprimé un sentiment doux. Leurs poésies sont froides, leurs peintures, sans agréments, sans âme, sans grâce et sans volupté. Leur morale n'offre rien qui console. Leurs pièces de théâtre sont dépourvues d'intérêt et de chaleur. Il n'y a que l'auteur et ses frères qui les applaudissent[75].

Mentre gli uomini, privati della compagnia femminile, si abbrutiscono e regrediscono fino a perdere la loro stessa umanità, a tal punto da tornare a camminare a quattro zampe e indossare abiti infantili, per le donne sembra inizialmente valere il contrario. In un contesto esclusivamente femminile, lontano dalle dinamiche di potere e dalle convenzioni sociali imposte dalla presenza maschile, il loro carattere si sviluppa in modo più armonioso e virtuoso. Ciò confermerebbe che i lati negativi del comportamento femminile – la vanità, la dissimulazione, la rivalità – non deriverebbero da una natura intrinsecamente corrotta, ma sarebbero il frutto di una pressione sociale che le obbliga a compiacere gli uomini e competere per ottenere la loro approvazione. Di conseguenza, il mondo asessuato e idilliaco fondato dalla fata Sincère potrebbe essere interpretato come un esperimento volto a dimostrare che le donne, liberate dall'influenza maschile, esprimono appieno le loro qualità morali e intellettuali, senza incorrere in quelle deformazioni etiche che la società impone loro.

Tuttavia, questa apparente superiorità femminile viene progressivamente smentita dallo sviluppo della narrazione. L'utopia della fata Sincère non è priva di difetti e si rivela altrettanto problematica rispetto alla città dei Quadrupedi.

---

chie più ampie della società, sino a includere, potenzialmente, l'intera umanità. Si veda Forman-Barzilai 2001.

75 Beauharnais 2023c, 171.

Se in quest'ultima gli uomini si autodistruggono nella loro arrogante autosufficienza, l'isolamento assoluto delle ninfe si basa su un presupposto ugualmente distorto: la diffidenza radicale nei confronti dell'altro sesso, che porta a una visione caricaturale e grottesca della mascolinità. Le abitanti di questo mondo esclusivamente femminile non concepiscono che possa esistere un uomo virtuoso e, di fronte a Volsidor – che come si è visto incarna il valore morale supremo della compassione – faticano persino a riconoscerlo come appartenente al genere maschile: «Elles ne savaient pas bien distinctement s'il y avait des hommes au monde. On leur avait quelquefois parlé de certains originaux qui se croient supérieurs à tout : c'était assez pour qu'elles se souciassent peu de les connaître»[76]. Con il procedere della storia, Zulménie e le sue compagne scopriranno a loro spese quanto la loro esistenza sia incompleta: il tentativo di escludere l'amore e il rapporto con l'altro sesso dalla loro vita si rivela non solo irrealizzabile, ma anche insensato, e prendono consapevolezza di trovarsi in una sorta di prigione dorata, isolata dal mondo e destinata all'implosione.

Beauharnais assume così una posizione non banale all'interno dell'aspra diatriba sulla relazione tra i sessi: ella non propone infatti né un femminismo separatista né un'adesione cieca ai valori maschili dominanti, ma piuttosto una forma di "differenzialismo egualitario" che si interroga sulla natura dell'oppressione femminile e sulle sue cause. Come evidenziato dagli studi più recenti, il concetto di differenza sessuale non implica necessariamente nel Settecento una giustificazione dell'ineguaglianza, ma può anche essere il punto di partenza per una critica dei meccanismi di subordinazione delle donne. In particolar modo Marie-Frédérique Pellegrin ha mostrato come il paradigma differenzialista – giudicato tradizionalmente in maniera negativa dalla critica femminista[77] – possa in realtà assumere due volti: da un lato, un differenzialismo ineguali-tario o biologico, che identifica il corpo femminile con un destino naturale di subordinazione (o di supremazia, a seconda che si adotti un punto di vista misogino o misandrico); dall'altro, un differenzialismo egualitario o culturale, che riconosce la differenza di genere ma la analizza alla luce dei processi sociali e culturali che trasformano la corporeità femminile in un vincolo[78]. Beauharnais

76 *Ibid.*, 177.
77 Emblematica, in tal senso, è la posizione di Badinter 1984.
78 Pellegrin 2020, 7-19.

si inserisce con decisione in questa seconda linea di pensiero: nella sua opera, il fallimento del matrimonio della ballerina filosofa e la dissoluzione dell'utopia della fata Sincère non sanciscono infatti una condanna del desiderio femminile di autonomia e autodeterminazione, ma semmai la necessità di un'educazione e di una crescita che coinvolgano entrambi i sessi. Invece di negare la differenza sessuale, l'opera di Beauharnais la ridefinisce in una chiave che non è più gerarchica ma relazionale, anticipando – con un'intuizione che mantiene intatta ancora oggi la sua attualità – un concetto di emancipazione che non passa attraverso l'omologazione al modello maschile, ma attraverso una rivalutazione della specificità femminile in un contesto di parità.

Marco Menin
Università degli Studi di Torino*

* marco.menin@unito.it; Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino TO, Italia. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0261-0868.

BIBLIOGRAFIA

Andries 2000 = Lise Andries (ed.), *Le Rire*, Paris, Société Française d'Étude du Dix-huitième Siècle, 2000 (*Dix-huitième siècle*, 32).

Audi 2006 = Paul Audi, «La Pitié est-elle une vertu ?», *Dix-huitième siècle* 38 (2006), 463-480.

Badinter 1984 = Élisabeth Badinter, *Émilie, Émilie ou l'ambition féminine au XVIII^e siècle*, Paris, Le Livre de poche, 1984.

Beauharnais 1777 = Fanny de Beauharnais, «Orian et Zuléma ou les amours magiques, poème érotique en huit chants», in *Mélanges littéraires ou journal des dames, dédié à la Reine*, t. III, 319-443, Paris, Vve Thiboust, 1777.

Beauharnais 1787a = Fanny de Beauharnais, «Alzémir le Grand, ou les amours magiques, poème érotique», in *Les Amants d'autrefois*, t. I, 1-122, Paris, Couturier et L'Esclapart, 1787.

Beauharnais 1787b = Fanny de Beauharnais, «Cabriolet conte en l'air», in *Les Amants d'autrefois*, t. III, 101-285, Paris, Couturier et L'Esclapart, 1787.

Beauharnais 1811 = Fanny de Beauharnais, «Les Amours magiques», in *La Marmotte philosophe ou la Philosophie en domino précédée des Amours magiques et suivi de la Nouvelle Folle anglaise et de plusieurs autres nouvelles et opuscules*, t. I, 7-148, Paris, Guillaume, 1811.

Beauharnais 2023a = Fanny de Beauharnais, *La Marmotte philosophe et autres récits*, ed. Magali Fourgnaud, Paris, Honoré Champion, 2023.

Beauharnais 2023b = Fanny de Beauharnais, «La Marmotte philosophe, ou la Philosophie en domino», in Fanny de Beauharnais, *La Marmotte philosophe et autres récits*, ed. Magali Fourgnaud, 39-115, Paris, Honoré Champion, 2023.

Beauharnais 2023c = Fanny de Beauharnais, «Volsidor et Zulménie, conte pour rire, moral si l'on veut, et philosophique en cas de besoin», in Fanny de Beauharnais, *La Marmotte philosophe et autres récits*, ed. Magali Fourgnaud, 127-316, Paris, Honoré Champion, 2023.

Beauharnais 2023d = Fanny de Beauharnais, «Romance faite à Ermenonville sur le tombeau de J.-J. Rousseau», in Fanny de Beauharnais, *La Marmotte philosophe et autres récits*, ed. Magali Fourgnaud, 280-281, Paris, Honoré Champion, 2023.

Belleguic, Van Der Schueren, Vervacke 2007 = Thierry Belleguic, Éric Van Der Schueren, Sabrina Vervacke (eds.), *Les Discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2007.

Berchtold, Féo, Mustel 2012 = Jacques Berchtold, Laurence Féo, Chantal Mustel (eds.), *Rousseau, passionnément : exposition organisée pour le tricentenaire de la naissance du philosophe, 9 juin-9 décembre 2012*, Montmorency, Mare et Martin, 2012.

Boyd 2004 = Richard Boyd, «Pity's Pathologies Portrayed: Rousseau and the Limits of Democratic Compassion», *Political Theory* 32 (2004), 519-546.

Brancourt 2000 = Isabelle Brancourt, «La " Bienfaisance " en France au siècle des Lumières. Histoire d'un mot», in Gilles Deregnaucourt (ed.), *Société et religion en France et aux Pays-Bas. XV^e^-XIX^e^ siècles. Mélanges en l'honneur d'Alain Lottin*, 525-537, Artois, Artois Presses Université, 2000.

Colin 2006 = Jean-Paul Colin, *Grand dictionnaire Argot et Français populaire*, Paris, Larousse, 2006.

Colombi 1978 = Piero Colombi, «*Autant de mouchoirs que de spectateurs*. Sensibilità e lacrime nel teatro francese del Settecento», *Atti dell'Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna* 66 (1978), 237–279.

Coudreuse 1999 = Anne Coudreuse, *Le Goût des larmes au XVIII^e^ siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

Dictionnaire 1762 = *Dictionnaire de l'Académie françoise. Quatriéme édition*, Paris, Chez la Veuve de Bernard Brunet, 1762. Prima edizione 1687.

Dictionnaire 1798 = *Dictionnaire de l'Académie françoise, revu, corrigé et augmenté par l'Académie elle-même. Cinquième édition*, Paris, Chez J.-J. Smits et C^e^, 1798. Prima edizione 1687.

Diderot, d'Alembert 1751-1772 = Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1772.

Diderot 1986 = Denis Diderot, *Œuvres complètes XXV : Essai sur les règnes de Claude et de Néron. Les Deux amis. Plan d'une tragédie intitulée Térentia*, eds. Jean Deprun, Jean Ehrard, Annette Lorenceau, Raymond Trousson, Paris, Hermann, 1986.

Du Boccage 2016 = Anne-Marie Du Boccage, «Les Amazones. Tragédie en cinq actes», in Aurore Évain, Perry Gethner, Henriette Goldwyn (eds.), *Théâtre de femmes de l'Ancien Régime. Tome IV. XVIII^e siècle*, 209-275, Paris, Classiques Garnier, 2016.

Dumas fils 1872 = Alexandre Dumas fils, *L'Homme-femme*, Paris, Lévy, 1872.

Eymard d'Angers 1964 = Julien Eymard d'Angers, «Le Renouveau du stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle», in *Actes du VII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, 122-153, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Eymard d'Angers 1976 = Julien Eymard d'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Hildesheim-New York, Olms, 1976.

Fontenelle 1966 = Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, ed. Alexandre Calame, Paris, Didier, 1966.

Forman-Barzilai 2010 = Fonna Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy: Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Fourgnaud 2020 = Magali Fourgnaud, «Fanny de Beauharnais. La verve ironique d'une mondaine philosophe», in Laurence Vanoflen (ed.), *Femmes et philosophie des Lumières, de l'imaginaire à la vie des idées*, 163-177, Paris, Classiques Garnier, 2020.

Fourgnaud 2023a = Magali Fourgnaud, «Introduction», in Fanny de Beauharnais, *La Marmotte philosophe et autres récits*, ed. Magali Fourgnaud, 7-16, Paris, Honoré Champion, 2023.

Fourgnaud 2023b = Magali Fourgnaud, «Notice à *Volsidor et Zulménie, conte pour rire, moral si l'on veut, et philosophique en cas de besoin*», in Fanny de Beauharnais, *La Marmotte philosophe et autres récits*, ed. Magali Fourgnaud, 117-125, Paris, Honoré Champion, 2023.

Fourgnaud 2023c = Magali Fourgnaud, «Notice à *La Marmotte philosophe, ou la Philosophie en domino*», in Fanny de Beauharnais, *La Marmotte philosophe et autres récits*, ed. Magali Fourgnaud, 31-37, Paris, Honoré Champion, 2023.

Frazer 2010 = Michael Frazer, *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Goubier 2015 = Geneviève Goubier, «Rousseauisme», in Huguette Krief, Valérie André (eds.), *Dictionnaire des femmes des Lumières*, 1013-1017, Paris, Honoré Champion, 2015.

Grimm et al. 1877 = Friedrich Melchior von Grimm et al., *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc. […]. Tome dixième*, ed. Maurice Tourneux, Paris, Garnier, 1877.

Grouchy 2010 = Sophie de Grouchy, *Les Lettres sur la sympathie (1798) de Sophie de Grouchy : philosophie morale et réforme sociale*, eds. Marc-André Bernier, Deidre Dawson, Oxford, Voltaire Foundation, 2010.

Guillemet 2005 = Morgane Guillemet «Marie-Anne-Françoise Mouchard de Chaban», in Marie-Elisabeth Henneau (ed.), *Dictionnaire des femmes de l'Ancienne France*, Paris, SIÉFAR, 2005. URL: https://siefar.org/personnage/marie-anne-francoise-mouchard-de-chaban/ (ultimo accesso 14 agosto 2025).

Guiraud 2006 = Pierre Guiraud, *Dictionnaire érotique*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2006.

Halleux 2018 = Chanel de Halleux, *Fanny de Beauharnais (1737-1813), une hôtesse mondaine en quête de renommée littéraire*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2018.

Halleux 2020 = Chanel de Halleux, «Babil et philosophie au féminin dans la *Marmotte philosophe* de Fanny de Beauharnais», *Revue d'histoire littéraire de la France* 120 (2020), 321-332.

Hanley 2017 = Ryan Patrick Hanley, *Love's Enlightenment. Rethinking Charity in Modernity*, New York, Cambridge University Press, 2017.

Havard de la Montagne 2015 = Philippe Havard de la Montagne, «Beauharnais», in Huguette Krief, Valérie André (eds.), *Dictionnaire des femmes des Lumières*, 117-121, Paris, Honoré Champion, 2015.

Hoffmann 1977 = Paul Hoffmann, *La Femme dans la pensée des Lumières*, Paris, Éditions Ophrys, 1977.

Jacobi, Lansen, Schönwälder 2025 = Claudia Jacobi, Greta Lansen, Lena Schönwälder (eds.), *Érotisme et esthétique des larmes. Études sur la prose française (XVII^{e}-XIX^{e} s.) / Erotik und Ästhetik der Tränen. Studien zur französischen Prosa (17.–19. Jh.)*, Berlin, De Gruyter, 2025.

Krief, André 2015 = Huguette Krief, Valérie André (eds.), *Dictionnaire des femmes des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2015.

Krief, Plagnol-Diéval, Crogiez Labarthe, Flamarion 2018 = Huguette Krief, Marie-Emmanuelle Plagnol-Diéval, Michèle Crogiez Labarthe, Édith Flamarion (eds.), *Femmes des Lumières. Recherches en arborescences*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

Lagrée 2010 = Jacqueline Lagrée, *Le Néostoïcisme : une philosophie par gros temps*, Paris, Vrin, 2010.

Lamb 2009 = Jonathan Lamb, *The Evolution of Sympathy in the Long Eighteenth Century*, London, Pickering & Chatto, 2009.

Lange 2002 = Lynda Lange (ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, University Park, Penn State University Press, 2002.

Lanson 1887 = Gustave Lanson, *Nivelle de La Chaussée et la comédie larmoyante*, Paris, Hachette, 1887.

Leri, Menin, Sicco 2024 = Clara Leri, Marco Menin, Debora Sicco (eds.), *Filles des Lumières : penser la féminité au féminin (1780-1820)*, Torino, Accademia University Press, 2024.

Littré 1863-1872 = Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1863-1872.

Lotterie 2013 = Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophe au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

Mall, Weltman-Aron 2012 = Laurence Mall, Brigitte Weltman-Aron (eds.), *Rousseau and Emotions / De l'émotion chez Rousseau*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2012 (*L'Esprit Créateur: The International Quarterly of French and Francophone Studies*, 52).

Mandeville 1924 = Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, ed. Frederick B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924.
Marks 2007 = Jonathan Marks, «Rousseau's Discriminating Defense of Compassion», *The American Political Science Review* 101 (2007), 727-739.

Menin 2012 = Marco Menin, «L'Ambiguïté des larmes : Rousseau et la moralité de l'émotion», *L'Esprit Créateur* 52 (2012), 107-119.

Menin 2021 = Marco Menin, *Rousseau, un illuminista inquieto*, Roma, Carocci, 2021.

Menin 2022 = Marco Menin, *Thinking About Tears: Crying and Weeping in Long-Eighteenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 2022.

Moreau 1999 = Pierre-François Moreau (ed.), *Le Stoïcisme au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle*, Paris, Albin Michel, 1999.

Neiertz 2012 = Patrick Neiertz, *Lumières obliques. Ironie et dialogues au XVIII^e^ siècle*, Paris, Honoré Champion, 2012.

Oppici 1989 = Patrizia Oppici, *L'idea di «bienfaisance» nel Settecento francese o il laccio di Aglaia*, Pisa, Libreria Goliardica, 1989.

Pellegrin 2020 = Marie-Frédérique Pellegrin, *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne*, Lyon, ENS Éditions, 2020.

Piau-Gillot 1981 = Colette Piau-Gillot, «Le Discours de Rousseau sur les femmes et sa réception critique», *Dix-huitième siècle* 18 (1981), 317-333.

Piau-Gillot 1989 = Colette Piau-Gillot, «Rétif et le salon de Madame de Beauharnais», *Études rétiviennes* 11 (1989), 109-128.

Pizan 2023 = Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des dames*, eds. Claire Le Ninan, Anne Paupert, Paris, Honoré Champion, 2023.

Poullain de La Barre 2015 = François Poullain de La Barre, *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, ed. Martine Reid, Paris, Gallimard, 2015.

Pulcini 1990 = Elena Pulcini, Amour-Passion *e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia, Marsilio, 1990.

Richardot 2002 = Anne Richardot, *Le Rire des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2002.

Rousseau 1959 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes I : Les Confessions – Autres textes autobiographiques*, eds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade, 11).

Rousseau 1961 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes II : La Nouvelle Héloïse - Théâtre - Ballets - Pastorale - Poésies - Contes et apologues - Mélanges de littérature*

et de morale, eds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1961 (Bibliothèque de la Pléiade, 153).

Rousseau 1964 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III : Du contrat social – Écrits politiques*, eds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade, 169).

Rousseau 1969 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes IV : Émile – Éducation – Morale – Botanique*, eds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade, 208).

Rousseau 1995 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes V : Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, eds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade, 416).

Rueff 2018 = Martin Rueff, *Foudroyante pitié. Aristote avec Rousseau, Bassani avec Céline et Ungaretti*, Sesto San Giovanni, Éditions Mimesis, 2018.

Schliesser 2015 = Eric Schliesser (ed.), *Sympathy: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Smith 2002 = Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Still 1993 = Judith Still, *Justice and Difference in the Works of Rousseau:* Bienfaisance *and* Pudeur, New York, Cambridge University Press, 1993.

Ticrizénis 2023 = Daphné Ticrizénis (ed.), *Autrices. Ces grandes effacées qui ont fait la littérature. Tome 2 : XVIII^{e}-XIX^{e} siècles*, Marseille, Hors d'atteinte, 2023.

Turgeon 1932 = Frederick King Turgeon, «Fanny de Beauharnais: Biographical Notes and a Bibliography», *Modern Philology* 30(1) (1932), 61-80.

Vanoflen 2020 = Laurence Vanoflen (ed.), *Femmes et philosophie des Lumières, de l'imaginaire à la vie des idées*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

Vincent-Buffault 1986 = Anne Vincent-Buffault, *Histoire des larmes. XVIII^{e}–XIX^{e} siècles*, Paris, Rivages, 1986.

Voltaire 1988 = Voltaire, *Correspondance XII (1775-1777)*, ed. Theodore Besterman, Paris, Gallimard, 1988 (Bibliothèque de la Pléiade, 344).

Witt, Shapiro 2023 = Charlotte Witt, Lisa Shapiro, «Feminist History of Philosophy», in Edward N. Zalta, Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition)* (2023). URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/feminism-femhist/ (ultimo accesso 14 agosto 2025).

Zanta 1914 = Léontine Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVI^e^ siècle*, Paris, Champion, 1914.

Delphine di Germaine de Staël: gli inconvenienti della pietà

Debora Sicco

Abstract: This article examines the central role of pity in Germaine de Staël's 1802 novel, *Delphine*. Through the protagonist's painful experiences, de Staël explores the ambivalent nature of pity and how it is exercised. On the one hand, pity emerges as an essential ethical principle, but on the other, it appears as a potentially dangerous force capable of subverting the foundations of the social order. The analysis focuses on the tensions between Delphine's compassionate nature and the rigid social conventions of the aristocratic, patriarchal world in which she lives. Particular attention is paid to the complex interplay between pity and love. Although pity is presented as a noble and altruistic force, it also plays a role in the tragedy of Delphine's experience, highlighting the incompatibility between individual moral sentiments and the established social order. Ultimately, the article argues that, in *Delphine*, pity functions not only as a personal ethical principle, but also as a disruptive force that challenges the normative frameworks of gender and society.

Keywords: Germaine de Staël; pity; Jean-Jacques Rousseau; social conventions; love.

English title: *The Pitfalls of Pity in Germaine de Staël's* Delphine

1. *Delphine*, romanzo della pietà

La centralità della pietà in *Delphine* (1802), il primo romanzo pubblicato da Germaine de Staël, è riassunta in modo esemplare dalle parole con cui Mona Ozouf ne ha definito la protagonista: «Une vivante allégorie de la compassion»[1]. Quest'ultima è effettivamente la passione dominante dell'eroina; leggere il romanzo alla luce di questo *fil rouge* consente di far emergere alcune dolorose contraddizioni tipiche della condizione umana, ma soprattutto della condizione femminile dell'epoca. D'altra parte, la pietà rappresenta per Germaine de Staël il pilastro della morale naturale, come si evince già dall'*Influence des passions*[2]

1 Ozouf 2004, 46. Cfr. in merito anche Brousteau 2005, 90: «Le personnage de Delphine se définit tout entier comme un être de pitié». Questo numero dei *Cahiers staëliens* è dedicato a *Delphine, roman dangereux ?*

2 La *compassion* è definita «pitié, commisération, mouvement de l'âme qui compatit aux maux d'autrui»; la *pitié* «compassion ; sentiment de douleur pour les maux, pour les misères d'autrui», Dictionnaire 1762, t. 1, 347 e t. 2, 383. Gli altri dizionari (*Furetière*, *Trévoux*, *Encyclopédie*), confermano la sostanziale equivalenza semantica tra i due termini: Furetière 1690, s. p.; Diderot, d'Alembert 1751-1772, t. 3, 760 e t. 12, 662; Simon 1771, t. 2, 743 e t. 6, 801-802.

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII18 – CC BY

(1796): «Sans vouloir méconnaître le lien sacré de la religion, on peut affirmer que la base de la morale considérée comme principe, c'est le bien ou le mal que l'on peut faire aux autres hommes par telle ou telle action»[3]. Nella conclusione dell'opera, l'autrice ribadiva il ruolo fondamentale della pietà nei rapporti tra gli esseri umani: «Un seul sentiment peut servir de guide dans les situations, peut s'appliquer à toutes les circonstances, c'est la pitié : avec quelle disposition plus efficace pourrait-on supporter et les autres et soi-même ?»[4].

L'indubbia rilevanza della pietà in *Delphine* rende allora questo testo imprescindibile per la disamina della riflessione etica staëliana: attraverso le tormentate vicende della protagonista è infatti possibile approfondire i risvolti problematici della pietà. Quest'ultima appare allo stesso tempo come un principio etico irrinunciabile e come una forza pericolosa, capace di sovvertire i codici sociali dominanti. In particolare, dopo aver messo in luce il ruolo cruciale della pietà nell'esistenza e nella morale di Delphine, ci si propone di esaminare le tensioni che il suo esercizio può generare nella dimensione sociale e affettiva. Pertanto, dopo aver analizzato la difficile coesistenza tra l'istinto alla pietà della protagonista e le convenzioni sociali, a cui soprattutto le donne dovevano sottostare, ci si concentrerà sull'ambiguo legame che la pietà intrattiene con l'amore, considerato da Germaine de Staël «la seule passion des femmes»[5]. In questa indagine, si è scelto di privilegiare gli aspetti lessicali e teorici del romanzo, senza approfondire il contesto storico-biografico, in particolare gli eventi legati alla Rivoluzione francese, pur presente sullo sfondo della finzione letteraria; tale scelta metodologica consente di concentrarsi sulla disamina delle nozioni chiave e delle dinamiche concettuali interne al testo.

2. I molti nomi della pietà

In questa prospettiva, è imprescindibile prendere le mosse dalle scelte terminologiche di Germaine de Staël: il lessico utilizzato dall'autrice contribuisce infatti a delineare le tensioni morali e affettive che attraversano *Delphine*. Da un'analisi

3 Staël 2022, 231. L'essere umano capace di resistere alla pietà è a tal punto depravato da suscitare orrore, come se non appartenesse più al consorzio umano.
4 Ivi, 242.
5 Ivi, 125.

ricevuto: 21/05/2025 – accettato: 14/09/2025 – pubblicato: 05/12/2025

quantitativa, risulta che nel romanzo, nonostante alcune occorrenze dei termini *compassion* e di *sympathie*, prevale nettamente il nome *pitié*[6]. Nella Francia del XVIII secolo i termini *compassion* e *pitié* erano pressoché equivalenti: non si era ancora affermata l'attuale tendenza della filosofia a distinguere tra pietà e compassione[7]; al contrario, i principali dizionari dell'epoca, come il *Dictionnaire de l'Académie française*[8], ne forniscono definizioni sintetiche e sostanzialmente interscambiabili[9]. Per quanto riguarda il termine *sympathie*, il *Dictionnaire de l'Académie française*, dopo averlo definito come «correspondance des qualités que les anciens imaginoient entre certains corps», precisa che *sympathie* «se dit aussi de la convenance & du rapport d'humeurs & d'inclinations»[10]. Tale termine assume un rilievo particolare negli anni del *tournant des Lumières*, come testimoniano le otto *Lettres sur la sympathie*[11] pubblicate nel 1798 da Sophie de Grouchy in appendice alla sua traduzione francese di *The Theory of Moral Sentiments* (1759) del filosofo scozzese Adam Smith. L'opera di Smith – già tradotta in francese da Marc-Antoine Eidous nel 1764 e dall'*abbé* Jean-Louis Blavet nel 1775[12] – era d'altronde nota a Germaine de Staël, che vi fa esplicitamente allusione nella conclusione dell'*Influence des passions*.

Qui, in una densa nota, ella afferma infatti di non condividere l'equivalenza presupposta da Smith tra *sympathie* e *pitié*. A suo avviso, quest'ultima è indipendente dalla capacità di immedesimazione nel prossimo, che costituisce l'elemento essenziale della simpatia:

> La pitié est souvent séparée de tout retour sur soi-même ; si, par abstraction, vous vous figuriez un genre de douleur qui exigeât, pour la souffrir, une organisation toute différente de la vôtre, vous auriez encore pitié de cette dou-

6 Nel romanzo si trovano 129 occorrenze del termine *pitié*, 6 di *compassion* e 12 di *sympathie*.

7 Cfr. in merito Walton 2016, 88-89; Stueber 2019; Gros 2021, 39-51; Schliesser 2015; Belleguic, Van Der Schueren, Vervacke 2007.

8 Si fa riferimento, in particolare, alla quarta (1762) e alla quinta (1798) edizione: Dictionnaire 1762, t. 1, 347 e t. 2, 383; Dictionnaire 1798, t. 1, 274 e t. 2, 294.

9 In merito ai modi di esprimere il concetto di compassione nel XVIII secolo, si rinvia a Sicco 2024, 82-85.

10 Questa definizione si trova nella quarta edizione (1762): Dictionnaire 1762, t. 2, 788.

11 Cfr. in merito Grouchy 2010.

12 Una terza traduzione, di cui è rimasta traccia grazie alla corrispondenza tra il suo autore, Louis-Alexandre de La Rochefoucauld, e Adam Smith, non è mai stata pubblicata. In merito alle traduzioni francesi di *The Theory of Moral Sentiments*, si rinvia a Biziou 2013.

> leur : il faut que les caractères les plus opposés puissent éprouver de la pitié pour des impressions qu'ils n'auraient jamais ressenties ; il faut enfin que le spectacle du malheur remue les hommes par commotion, par talisman, sans examen ni combinaison[13].

Tale puntualizzazione, oltre a chiarire la posizione di Germaine de Staël rispetto alla dottrina morale di Adam Smith, suggerisce che la preferenza accordata dall'autrice al termine *pitié* non sia casuale, né semplicemente riconducibile alla profonda influenza esercitata su di lei dall'opera di Jean-Jacques Rousseau[14], il quale vi si era soffermato sia nel *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* (1755) sia nel quarto libro dell'*Émile* (1762)[15]. L'importanza attribuita all'esatta definizione dei termini emerge in modo significativo anche a proposito del termine *bienfaisance*: «Je l'ai nommée bienfaisance, non dans l'acception très bornée qu'on donne à ce mot, mais en désignant ainsi toutes les actions de la bonté»[16]. Per Germaine de Staël la *bienfaisance* ha un carattere essenzialmente morale ed è indissociabile dal concetto di bontà. In questo senso, essa appare del tutto convergente con la pietà, ancorché i due termini siano semanticamente distinti. La *bienfaisance* e la pietà rappresentano infatti due realizzazioni distinte della bontà, accomunate dall'assoluta spontaneità della motivazione e dalla totale indipendenza da ragioni ad esse estrinseche, come considerazioni di tipo utilitario o di convenienza sociale.

3. Delphine, eroina e vittima della pietà

La *bienfaisance* così intesa caratterizza indubbiamente il personaggio di Delphine, che si contraddistingue per la sua bontà d'animo e per l'incessante impegno a fare del bene al prossimo, nel rispetto degli insegnamenti del defunto marito e mentore: «Il me répétait souvent qu'une âme bien née n'avait qu'un seul principe à observer dans le monde, faire toujours du bien et jamais de mal»[17].

13 Staël 2022, 242.

14 Com'è noto, Germaine de Staël ha esordito sulla scena letteraria con un'opera dedicata al Ginevrino, le *Lettres sur les ouvrages et le caractère de Jean-Jacques Rousseau* (Staël 1997b). Cfr. in merito Lotterie 2002 e Lotterie 2003.

15 Cfr. in merito Audi 2006 e Menin 2021, 42-45 e 72-74. Alcune riflessioni sulla pietà sono anche affidate all'*Essai sur l'origine des langues*, che Rousseau iniziò a comporre nel 1754.

16 Staël 2022, 224.

17 Staël 2017, 126.

Conformemente a questa regola di condotta, Delphine non esita a sacrificarsi per gli altri, anteponendo al consenso della società ciò che le suggerisce la propria coscienza. Si tratta di un atteggiamento consapevole, di cui la protagonista rivendica non soltanto la legittimità, ma anche la superiorità etica:

> C'est de mon Dieu et de mon propre cœur que je fais dépendre ma conduite. Loin de chercher les suffrages du plus grand nombre, par les ménagements nécessaires pour se les concilier, je serais presque tentée de croire, que l'approbation des hommes flétrit un peu ce qu'il y a de plus pur dans la vertu, et que le plaisir qu'on pourrait prendre à cette approbation, finirait par gâter les mouvements simples et irréfléchis d'une bonne nature[18].

Lungi dal costituire un criterio secondo il quale indirizzare il proprio comportamento, il plauso della società è visto come un elemento di corruzione della purezza etica di una persona, che invece si manifesta nella spontaneità delle azioni virtuose.

Si tratta di un aspetto degno di nota; nell'*Influence des passions* Germaine de Staël aveva affermato che «la bonté est la seule vertu primitive, elle existe par un mouvement spontané»[19]. In *Delphine*, sia la protagonista sia gli altri personaggi sottolineano a più riprese il carattere naturale e immediato della pietà, presentata come un istinto a cui è impossibile resistere, a prescindere da ciò che la ragione suggerisce. Pertanto, Delphine parla di un impeto irrefrenabile («un mouvement plus fort que ma volonté et ma raison»)[20], capace di indurla a comportarsi in maniera sconsiderata, come testimoniano diversi aggettivi disseminati nel romanzo («un mouvement de pitié tout à fait irréfléchi»[21], «imprudente conduite»[22], «imprudent témoignage d'inquiétude et de pitié»[23]), soprattutto in tre episodi cruciali che la condannano a una sofferenza irrimediabile. Il primo è il momento in cui Delphine sfida le convenzioni sociali – e la disapprovazione di Léonce – per sedersi accanto a una donna messa al bando dalla società parigi-

18 Ivi, 125.
19 Staël 2022, 224.
20 Staël 2017, 502.
21 Ivi, 189.
22 Ivi, 197-198. Cfr. anche ivi, 343: «L'imprudence de votre conduite», che secondo Sophie de Vernon è tra le ragioni che hanno determinato Léonce a sposare Matilde.
23 Ivi, 814.

na. Il secondo corrisponde alla scena in cui Delphine consente all'amica Thérèse di incontrare l'amante a casa sua; tale incontro, sfociato in un duello fatale al marito della donna, spiega la scelta di Léonce di sposare Matilde. Il terzo vede Delphine – guidata dalla propria inclinazione compassionevole – cadere nella trappola di Monsieur de Valorbe, risoluto a sfruttare questo punto debole della giovane donna per attirarla presso di sé e costringerla a sposarlo, esponendola al disonore. Proprio per non cedere a questo ignobile ricatto, ella finirà per prendere i voti, rendendo così impossibile un riavvicinamento con Léonce, anche quando questi rimarrà vedovo e andrà a cercarla.

Nel complesso, lo snodarsi della narrazione mostra come la pietà, connaturata alla protagonista, la induca a scelte che si rivelano puntualmente controproducenti per lei. L'insistenza con cui nel romanzo si ribadisce il carattere istintivo della pietà rende plausibile il suo accostamento alla pietà descritta da Rousseau nel secondo *Discours*. Infatti, mentre nell'*Émile* il termine indica un vero e proprio sentimento morale, che si manifesta per la prima volta durante l'adolescenza grazie allo sviluppo delle facoltà intermedie (immaginazione e memoria)[24], nel secondo *Discours* si tratta di uno dei due principi prerazionali che caratterizzano l'uomo nello stato di natura. Per riprendere le parole di Rousseau, «l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables»[25]. Nella prospettiva del Ginevrino, la pietà dovrebbe contemperare l'amor di sé, ovvero correggere l'egoismo naturale con l'altruismo, senza però prendere il sopravvento, entrando in conflitto con il benessere dell'individuo, o addirittura compromettendone la conservazione. Tale deleterio sbilanciamento a favore della pietà è rappresentato con tutte le sue drammatiche conseguenze in *Delphine*.

La protagonista del romanzo, infatti, consente ripetutamente al proprio innato slancio simpatetico di prevalere sull'amor di sé, esponendosi a un angoscioso crescendo di sventure. Pur non mutando mai atteggiamento, ella appare a tratti consapevole della necessità di moderare il proprio altruismo per preservare, almeno in parte, se stessa: «Il faut aussi que je compte mon sort pour

24 Per quanto riguarda la *Genealogia delle facoltà intermedie*, cfr. Menin 2013, 155-183.
25 Rousseau 1964, 126.

quelque chose, que la bonté m'inspire quelque compassion pour moi-même»[26]. L'incapacità di tradurre in atto questo saggio proposito fa di lei una vittima della pietà, di cui sperimenta tutti gli inconvenienti. Non a caso, alcuni studiosi hanno accostato Delphine al personaggio sadiano di Justine, incarnazione della virtù sventurata[27]. Indubbiamente, lo slancio altruistico della persona compassionevole la induce a preferire la felicità altrui alla propria, nonché a fare tutto il possibile per non doversi mai rimproverare l'infelicità di qualcuno[28]. In *Delphine*, questo nobile ideale di condotta è condiviso anche da Monsieur Serbellane, che non a caso è definito «de tous les hommes le meilleur, le plus compatissant»[29].

Tale orientamento etico non necessita di un fondamento religioso, anzi può entrare in conflitto con i principi dogmatici della religione rivelata, come dimostrano le incomprensioni tra Delphine e la devotissima cugina Matilde. A questo proposito, particolarmente significativo appare il confronto tra le due giovani donne al capezzale di Sophie de Vernon, la madre di Matilde: all'affettuosa compassione dell'una si oppone la rigida intransigenza dell'altra. Infatti, nonostante Madame de Vernon abbia ricambiato la generosa amicizia di Delphine con un'odiosa ingratitudine, la giovane donna non esita a perdonarla e ad assisterla per addolcire i suoi ultimi giorni di vita. Matilde, invece, si preoccupa soltanto del rifiuto della madre di ricevere l'estrema unzione, al punto da preferire aggravarne le condizioni già precarie piuttosto che rinunciare a ciò che considera una priorità assoluta: «Les médecins disent que l'effrayer sur son état pourrait lui faire mal ; mais qui, juste ciel ! oserait prendre sur soi de ménager son corps aux dépens de son âme ?»[30]. L'adesione a un credo religioso, quando degenera in superstizione e fanatico rispetto delle forme, non incentiva l'esercizio della compassione, ma rende gli esseri umani spietati persino nei confronti dei propri cari. Raccogliendo l'eredità dell'Illuminismo, *in primis* di Voltaire[31],

26 Staël 2017, 348.
27 Cfr. in merito Genand 2017, ma anche Seth 2005, 11 e Brousteau 2005, 89.
28 Si tratta di un ideale celebrato anche nel romanzo epistolare *Adèle de Sénanges ou lettres de Lord Sydenham* di Madame de Souza (1794): l'uomo degno di essere ammirato ed emulato e quello che può dire di sé «il n'y a personne à qui j'aie fait un moment de peine», Souza 1996, 602.
29 Staël 2017, 915.
30 Ivi, 369-370.
31 Sicco 2024, 89.

Germaine de Staël biasima con forza questo atteggiamento: «De quelles bizarreries les hommes n'ont-ils pas été capables ? Le Créateur les avait préservés de la cruauté par la sympathie, le fanatisme leur a fait braver cet instinct de l'âme en leur persuadant que celui qui en avait doué leur nature, leur commandait de l'étouffer»[32]. In questa prospettiva, Delphine – eroina della pietà – è molto più autenticamente religiosa di Matilde.

4. Una società spietata. L'isolamento dell'essere sensibile

L'istinto della pietà, oltre a rischiare di essere soffocato dal fanatismo religioso, può venir meno in società, come testimoniano chiaramente due episodi speculari del romanzo. Il primo è riportato nella Lettera XXX della prima parte, in cui Delphine assiste a una feroce esclusione sociale ai danni di Madame de R., descritta come «une personne très inconséquente, et qui s'est perdue de réputation, par des torts réels, et par une inconcevable légèreté»[33]. Per queste ragioni, nessuno vuole parlarle in pubblico; quando costei commette l'imprudenza di presentarsi alle Tuileries, subisce l'umiliazione di essere estromessa dal circolo della buona società, che – a partire dalle dame più in vista di Parigi – si allontanano prontamente da lei. Soltanto Delphine, nel vedere gli occhi pieni di lacrime dell'esclusa, non resiste al richiamo della pietà: «Puisqu'encore une fois les convenances de la société sont en opposition avec la véritable volonté de l'âme, qu'encore une fois elles soient sacrifiées»[34]. Questo gesto generoso, in conflitto con il desiderio di compiacere l'amato Léonce, indurrà colei che ne beneficia a intraprendere un percorso di redenzione. Infatti, la virtù in azione, incarnata da Delphine, persuade Madame de R. a fare del suo meglio per diventare degna di colei che l'ha soccorsa in un frangente tanto difficile.

Inaspettatamente, Madame de R. avrà persino l'opportunità di ricambiare il favore: nella lettera XXIX della quarta parte, infatti, la scena si ripete, ma stavolta a essere esclusa è Delphine, recatasi presso Madame de Sainte-Albe in occasione di un concerto a cui Léonce l'ha pregata di partecipare. Nel salotto del-

32 Staël 2017, 642.
33 Ivi, 185.
34 Ivi, 186.

la donna definita «la plus impitoyable femme du monde»[35], Delphine si trova esposta ai mormorii e agli sguardi di disapprovazione della cosiddetta buona società parigina e resta paralizzata dal disagio. Non appena se ne accorge, Madame de R. accorre in suo soccorso, suscitandone la più viva gratitudine: «Je me crus sauvée puisqu'un être vivant me parlait»[36]. L'episodio affonda le sue radici in un'esperienza autobiografica di Germaine de Staël: secondo Aurélie Foglia, l'autrice «aurait choisi le prénom de son héroïne pour marquer sa reconnaissance envers Delphine de Sabran, marquise de Custine, qui, seule, était venue lui parler lors d'un bal chez Mme de Montesson où chacun la fuyait, car Bonaparte était présent et elle était en disgrâce»[37].

Nel corso della narrazione, Delphine sperimenta in modo via via più drastico e doloroso l'emarginazione della società, con cui i suoi valori e il suo atteggiamento la pongono irrimediabilmente in conflitto. Le convenzioni sociali, infatti, sono tiranne e non ammettono eccezioni: la giovane donna è troppo incline a infrangerle per evitare la punizione che ne consegue. Scoprirà perciò a proprie spese che «la société de Paris est celle de toutes dont la pitié se change le plus vite en blâme»[38] e che in questo contesto non è neppure possibile contare sul sostegno di coloro che avevano inizialmente manifestato stima e amicizia nei suoi confronti. Nella società parigina, infatti, anche l'amicizia è una parola vuota e – in una prospettiva tipicamente rousseauiana – l'apparire prevale nettamente sull'essere[39]. Anche sotto questo aspetto, la concezione rousseauiana della pietà trova un'efficace trasposizione romanzesca in *Delphine*: la protagonista del romanzo, oltre a non essere stata educata per vivere in società, ha modo di constatare in prima persona che soffoca la pietà, proprio come Rousseau aveva sostenuto nel secondo *Discours*. Infatti, secondo il Ginevrino, con la nascita della società – che comporta una dipendenza via via più forte tra gli individui – l'amor di sé degenera in amor proprio, un sentimento artificioso, comparativo e competitivo, incompatibile con la pietà.

35 Ivi, 684. Non a caso, nell'episodio appena ricordato, era stata tra le prime ad allontanarsi da Madame de R.
36 Ivi, 685.
37 Ivi, 1057.
38 Ivi, 459.
39 Cfr. Rousseau 1964, 123.

Inoltre, attraverso le vicende e le considerazioni dei suoi personaggi, Germaine de Staël mette in luce la diversa reazione suscitata dalle sofferenze fisiche rispetto a quelle morali, generalmente sottovalutate. La questione viene sollevata per la prima volta da Léonce, il quale pone sullo stesso piano dolore morale e dolore fisico per sostenere che non si può esigere alcunché da chi è malato, nel corpo o nell'anima: «Que m'importe ce qu'on peut me dire sur le devoir ? Les tourments n'affranchissent-ils pas des devoirs ? Quand la fièvre vient assaillir un homme, on n'exige plus rien de lui ; on le laisse se débattre avec la douleur, et tous ses rapports avec les autres sont suspendus»[40]. Anche Delphine fatica ad accettare che «un accident, une douleur physique, réveillent la sympathie des êtres les plus froids»[41], mentre la sofferenza morale, per quanto straziante, spesso non è percepita dall'esterno e dev'essere sopportata in solitudine, senza una parola di conforto. È proprio quello che le capita in occasione dell'affollato ballo in maschera a cui si reca per vedere un'ultima volta Léonce prima di partire: «Je portais dans mon cœur tout ce que la nature peut éprouver de douleur, sans jeter un cri, sans obtenir la compassion de personne»[42].

Una sofferenza intensa o prolungata può sfociare nell'interruzione del legame simpatetico con il prossimo: chi la prova ritiene in effetti di essere dispensato da ogni responsabilità morale. Léonce non è l'unico personaggio a giungere a questa conclusione: Madame de Vernon, rimasta orfana a soli tre anni e costretta ben presto a sposarsi contro la sua volontà, si considera autorizzata a vivere nella dissimulazione; Monsieur de Valorbe, timido e incompreso, finirà col rinnegare i propri valori e le proprie qualità, che non solo non gli hanno giovato, ma lo hanno danneggiato. Il disprezzo degli altri, infatti, lo condurrà a isolarsi e a incattivirsi, convincendolo che quel che ha subito giustifichi la sua metamorfosi[43]:

> Lorsque dans tout le cours de sa vie, on se voit puni de ce qu'on a fait de bon ; lorsqu'il est démontré que dans chaque événement, c'est un mouvement généreux qui a donné prise à l'injustice, qui peut répondre de soi ? Quel caractère ne s'agrirait pas, quelle morale résisterait à cette funeste expérience[44] !

40 Staël 2017, 429.
41 Ivi, 713.
42 *Ibidem*.
43 Sul personaggio di Monsieur Valorbe, cfr. Poirier 2022, 4-7.
44 Staël 2017, 755.

La stessa Delphine, benché incarni la figura compassionevole per eccellenza, non è immune dalle ripercussioni etiche di una sofferenza estenuante, che la trasformano da soggetto compassionevole in oggetto degno di compassione: «Je souffre depuis si longtemps, que j'ai peut-être perdu quelque chose de cette bonté vive et involontaire, qui m'entraînait sans réflexion et souvent même malgré mes réflexions»[45].

Ciò nonostante, la giovane donna è convinta che la sofferenza non debba interrompere il legame simpatetico con il prossimo, bensì rafforzarlo: «La morale, qui défend de jamais causer le malheur de personne, est au-dessus de tous les doutes du cœur et de la raison ; plus je souffre, plus je frémis de faire souffrir ; et ma sympathie pour la douleur des autres s'augmente avec mes propres douleurs»[46]. Chiunque può attraversare momenti di profonda prostrazione ed esserne talvolta sopraffatto, ma, di per sé, la propria sofferenza non autorizza a ignorare quella altrui. Al contrario, essa rappresenta agli occhi di Germaine de Staël la strada privilegiata per giungere a una maggior conoscenza del cuore umano, nonché per perfezionare la propria sensibilità. Ne consegue che «dans toutes les relations de la vie, dans tous les pays du monde, c'est avec les opprimés qu'il faut vivre ; la moitié des sentiments et des idées manquent à ceux qui sont heureux et puissants»[47]. In definitiva, sebbene la società tenda ad annientare la pietà, quest'ultima si rivela indispensabile per garantire la coesione sociale.

Attraverso *Delphine*, Germaine de Staël non intende solo dimostrarlo, ma anche contribuire a ricostruire il tessuto sociale dopo la drammatica frattura prodotta dalla Rivoluzione, sfruttando il potere morale della finzione letteraria per condividere con i suoi lettori un'etica della simpatia tanto necessaria quanto urgente. Proprio in questo consiste l'utilità della sua opera, come spiega nelle pagine pubblicate per la prima volta nella *Correspondance littéraire* di Meister nel 1805 con il titolo *Quelques réflexions sur le but moral de Delphine*: «Après une longue révolution, les cœurs se sont singulièrement endurcis, et cependant jamais on n'eut plus besoin de cette sympathie pour la douleur qui est le véritable lien des êtres mortels entre eux»[48]. *Delphine* è, in questo senso, una realizzazione

45 Ivi, 760.
46 Ivi, 425.
47 Ivi, 665.
48 Ivi, 989.

esemplare dell'ideale letterario illustrato nell'*Essai sur les fictions* (1795), dove l'autrice esprime la propria preferenza per le opere che, agendo sulla sensibilità di chi legge, possono rendere migliori al tempo stesso l'individuo e la società in cui vive. A suo avviso, infatti, «tandis que les livres de morale dans leurs maximes rigoureuses sont souvent combattus victorieusement par la pitié pour le malheur, ou l'intérêt pour la passion, les bons romans ont l'art de mettre cette émotion même de leur parti, et de la faire servir à leur but»[49]. *Delphine* si inscrive pienamente in questa prospettiva, che riconosce il valore etico della finzione letteraria e della compassione che può suscitare.

5. Amore e pietà: connubio o contrasto?

Oltre che come principio etico fondamentale, in *Delphine* la pietà è oggetto di riflessione come fonte dell'amore, con il quale si intreccia al punto da confondersi con esso. La complessa dinamica tra amore e pietà messa in scena nel romanzo evoca quella illustrata nella *Nouvelle Héloïse*, un'altra opera rousseauiana ben nota a Germaine de Staël, che ne tesse le lodi nella seconda delle *Lettres sur les ouvrages et le caractère de J.-J. Rousseau* e nell'*Essai sur les fictions*[50]. Come Delphine e prima ancora di lei, Julie è un'eroina della pietà, animata da un ideale morale che si traduce in dedizione e sacrificio, incarnando nel modo più compiuto il passaggio dall'amore per l'altro all'amore per l'Altro in senso più ampio, ovvero per l'umanità. Lo stretto legame tra pietà e amore appare evidente sin dal primo incontro tra Delphine e Léonce: la pietà che la prima prova per il secondo – pallido e debole in seguito a una ferita riportata di recente – è alle radici del suo amore per lui, che da parte sua rimane profondamente colpito nell'incrociare lo sguardo compassionevole della giovane donna[51].

Non a caso, il termine *pitié* compare ben quattro volte nella Lettera XX della prima parte del romanzo, nella quale Delphine racconta alla cognata Mademoi-

49 Staël 1997a, 153.

50 Cfr. Staël 1997b, 48-61 e Staël 1997a, 155.

51 Cfr. la lettera XXI della prima parte, inviata da Léonce a M. Barton, ivi, 35: «Quand j'ouvris les yeux, Delphine ne s'attendait point à mes regards, et tout son visage exprimait encore une compassion céleste. Elle s'éloigna, mais je n'oublierais jamais sa physionomie dans cet instant. O pitié ! douce pitié !». Se la giovane donna si innamora di Léonce nel vederlo fragile e sofferente, lui dal canto suo si innamora di lei in quanto creatura autenticamente capace di compassione.

selle d'Albémar le intense impressioni provate in occasione di questo primo incontro. Proprio la pietà ha consentito l'instaurarsi di un legame tanto immediato quanto forte: «La pitié me saisit en même temps que l'attrait : tous les sentiments de mon âme me parlaient à la fois pour ce malheureux jeune homme»[52]. Poco dopo quest'ammissione, la protagonista avverte l'esigenza di precisare la natura dei propri sentimenti, di cui evidentemente percepisce l'ambiguità:

> N'ayez pas honte pour moi, ma Louise, de cette impression subite et profonde ; c'est la pitié qui la produisait, j'en suis sûre : votre Delphine ne serait pas ainsi, dès la première vue, accessible à l'amour ; c'était la douleur, la toute-puissante douleur qui réveillait en moi le plus fort, le plus rapide, le plus irrésistible des sentiments du cœur, la sympathie[53].

Nonostante questo tentativo di tracciare un netto confine tra la pietà e l'amore, Delphine appare consapevole del potere della pietà, tanto da confessare all'amica e cognata che «c'est un malheur que de l'avoir vu ainsi entouré de tout le prestige du danger et de la souffrance»[54]. Di fatto, sta provando a ingannare innanzitutto se stessa, ma l'illusione sarà di breve durata: meno di una settimana dopo[55], confesserà a Louise di essersi sbagliata e di rimpiangere l'impegno preso con Sophie de Vernon. Delphine ha infatti promesso a quest'ultima di darle un consistente aiuto economico per permettere le nozze tra la figlia Matilde e Léonce.

Tuttavia, questa non è l'unica ragione per cui la disponibilità della protagonista nei confronti del prossimo si rivela controproducente, rendendo di fatto impossibile la sua realizzazione sentimentale: il suo atteggiamento compassionevole è spesso incompatibile con lo scrupoloso rispetto delle convenzioni sociali, ovvero con l'ideale femminile dell'uomo amato. Posta di fronte alla difficile alternativa di tradire la propria natura o deludere Léonce, Delphine sperimenta in più occasioni un doloroso conflitto interiore. La constatazione

52 Staël 2017, 130.
53 Ivi, 132.
54 Ivi, 133.
55 La XX lettera è datata 31 maggio, la XXIII 5 giugno. Queste le parole di Delphine: «Non, ce n'est plus l'impression de la pitié, c'est l'estime, l'attrait, tous les sentiments qui auraient assuré le bonheur de ma vie. Ah ! qu'ai-je fait ! Par quels liens d'amitié, de confiance, me suis-je enchaînée ?», Staël 2017, 142.

della sua influenza, tale da farla esitare prima di accettare di rendere servizio a un'amica, la sorprende, addolora e irrita nello stesso tempo:

> Faut-il vous avouer le sentiment qui me faisait craindre de consentir à ce qu'elle désirait ? si Léonce apprend par quelque hasard, que j'ai réuni chez moi une femme mariée avec son amant, malgré la défense expresse de son époux, m'approuvera-t-il ? Léonce, Léonce ; est-il donc devenu ma conscience, et ne suis-je donc plus capable de juger par moi-même ce que la générosité et la pitié peuvent exiger de moi ?[56].

Malgrado tutto, in Delphine la voce della coscienza risuona più forte non soltanto del timore della riprovazione sociale, ma persino della disapprovazione dell'amato: ella è infatti risoluta a non anteporre l'amore ai propri valori.

Questo conflitto tra amore e pietà ha un precedente significativo nell'opera di Rousseau, e precisamente nel quinto libro dell'*Émile*. Il protagonista, giunto in ritardo a un appuntamento con l'amata Sophie per prestare soccorso a un uomo caduto da cavallo, reagisce alla malcelata irritazione della fanciulla dichiarando che, per quanto intensi siano i suoi sentimenti per lei, non gli impediranno mai di dare la priorità all'amore per l'umanità: «Sophie, vous êtes l'arbitre de mon sort, vous le savez bien. Vous pouvez me faire mourir de douleur ; mais n'espérez pas me faire oublier les droits de l'humanité : ils me sont plus sacrés que les votres, je n'y renoncerais jamais pour vous»[57]. Allo stesso modo, Delphine rivendica con fermezza i propri valori, come dimostra la lettera XXI della Seconda parte del romanzo: «Je dois consacrer ce jour tout entier à des devoirs d'amitié que vous ne m'apprendrez point à négliger»[58]. Un essere autenticamente compassionevole è in grado di agire in nome della pietà prima che in nome dell'amore, quale che sia la forza di questo sentimento. La frustrazione che tale comportamento può suscitare sfocia talvolta in un tentativo, più o meno consapevole, di manipolazione.

Così Léonce non esita a invocare la pietà di Delphine, ricorrendo talvolta a un vero e proprio ricatto emotivo: «Vous qui n'avez jamais pu supporter le spectacle de la souffrance, est-ce donc moi seul que vous exceptez de votre

56 Ivi, 178-179.
57 Rousseau 1969, 812-813.
58 Staël 2017, 302.

bonté compatissante ?»[59]. Benché simili interrogativi mettano a dura prova la fermezza della giovane donna, ella si rende conto che se assecondasse le richieste di Léonce non compierebbe un atto di pietà, bensì d'amore: per riprendere le parole di Anne Brousteau, «la pitié qu'elle éprouve devant la douleur de son amant ne l'autorise pas à céder à ses désirs, car elle sait que c'est à sa propre passion qu'elle céderait alors»[60]. Oltre a essere problematica nel contesto di questa relazione amorosa, la pietà rappresenta il punto debole della protagonista anche nell'ambito di altri rapporti interpersonali. Non a caso, sia Sophie de Vernon sia Monsieur de Valorbe se ne servono come di uno strumento per farla agire in modo conforme ai loro fini, come la prima confesserà anche alla diretta interessata: «Vous étiez dominée par vos qualités, la bonté, la générosité, la confiance, comme on l'est par les passions […] il vous était aussi difficile de résister à vos vertus, peut-être inconsidérées, qu'à d'autres de combattre leurs vices»[61].

Nonostante i dilemmi e le difficoltà che l'individuo compassionevole è chiamato a fronteggiare, Germaine de Staël non presenta la pietà come un istinto da soffocare, bensì come una preziosa risorsa da coltivare. Oltre a ritenerla imprescindibile per la società, come si è già avuto modo di sottolineare, l'autrice ne mette in luce i possibili benefici per il singolo, che può dare un senso alla propria esistenza proprio grazie al suo esercizio. Non a caso, di fronte all'impossibilità di coronare il proprio sogno d'amore, sia Monsieur de Serbellane sia Delphine progettano di riversare il bene di cui sono capaci sul prossimo, così da rendere migliore la sua vita e la loro. Se la pietà può rappresentare un'alternativa all'amore, essa può anche costituire una sorta di sublimazione di questo travolgente sentimento, più lecita e duratura. Dopo aver sperimentato la sovrapposizione e il conflitto tra pietà e amore, i due protagonisti aspirano infatti a diventare l'uno per l'altra oggetto di compassione, così da restare uniti per sempre. Delphine esprime questo desiderio dopo aver rinunciato a Léonce per non rendere infelice la sua legittima sposa, poiché «les années qui refroidissent l'amour laissent

59 Ivi, 419. Non si tratta della sola occasione in cui Léonce tenta di far leva sulla pietà di Delphine: cfr. anche almeno ivi, 413 («Quel motif peut t'empêcher d'avoir pitié d'un malheureux qui t'es cher, qui ne peut vivre sans toi ?») e ivi, 493-494 (vous qui voyez dans quel état je suis, daignez-vous en avoir pitié ?»).

60 Brousteau 2005, 91.

61 Staël 2017, 377.

subsister la pitié»[62]. Léonce, invece, lo manifesta quando si rende conto di non essere degno dell'amore di Delphine, da lui sacrificato al rispetto delle convenzioni sociali: «Tout coupable qu'il est, prends encore pitié de ton malheureux ami»[63].

Se la pietà può sostituirsi all'amore o rivendicare la priorità su di esso, i due sentimenti non si annullano l'un l'altro, bensì si rafforzano a vicenda, poiché hanno le medesime radici:

> L'amour qui fait tout oublier, devoirs, craintes, serments, l'amour même donne à la pitié une nouvelle force ; ce sont des sentiments sortis de la même source, et qui ne peuvent jamais triompher l'un de l'autre. L'ambitieux perd aisément de vue les chagrins qu'il a fait éprouver pour arriver à son but ; mais le bonheur de l'amour dispose tellement le cœur à la sympathie, qu'il est impossible de braver pour l'obtenir le spectacle ou le souvenir de la douleur[64].

Diversamente dall'ambizioso, concentrato solo sul raggiungimento dei suoi obiettivi, chi ama davvero non può essere insensibile alla sofferenza altrui. Pertanto, Delphine non rinuncia mai alla pietà, sebbene la sua costante pratica l'abbia resa l'involontaria artefice della propria infelicità. A dover essere messe in discussione sono piuttosto le convenzioni sociali, particolarmente gravose per le donne che – come dimostrano le vicissitudini dei personaggi femminili del romanzo – si trovano in una posizione di dipendenza e svantaggio rispetto agli uomini[65]. Vulnerabile e compassionevole, Delphine si presenta allora come l'emblematica incarnazione del destino delle donne, allo stesso tempo soggetto e oggetto privilegiato della pietà: «La nature a voulu que tous les dons des femmes fussent destinés au bonheur des autres, et de peu d'usage pour elles-mêmes»[66].

Proprio nell'attenzione riservata alla condizione femminile si può cogliere la specificità della rielaborazione staëliana della dottrina rousseauiana della pietà, di cui *Delphine* costituisce una vera e propria applicazione romanzesca.

62 Ivi, 739 (si tratta del settimo e ultimo frammento, con cui all'inizio della quinta parte del romanzo si interrompe momentaneamente l'andamento epistolare del romanzo).
63 Ivi, 914.
64 Ivi, 649.
65 Cfr. ivi, 189: «De combien de manières le sort des femmes dépend des hommes !».
66 Ivi, 80.

Attraverso le vicissitudini della protagonista e delle altre figure femminili, l'autrice mostra infatti che la pietà si configura in modo particolarmente complesso per le donne, combattute tra l'impulso spontaneo a soccorrere chiunque soffra e le norme sociali che spesso impongono loro di soffocarlo. Nel complesso, emerge dal romanzo una rappresentazione ambivalente della pietà: sentimento nobile e generoso, capace di elevare l'individuo, essa si rivela al contempo una forza sovversiva, in grado di minare l'ordine sociale e di destabilizzare l'identità soggettiva. Nonostante il drammatico epilogo del romanzo, nelle *Quelques réflexions sur le but moral de Delphine*, Germaine de Staël riafferma la necessità della pietà e la superiorità etica di chi è capace di provarla e di metterla in atto: «Il me semble que nous avons tant besoin de la pitié les uns des autres que ce que nous devons craindre avant tout, ce sont les êtres qui peuvent se résoudre à faire du mal aux autres, ou même ceux qui ne sont pas impatients de soulager la peine, dès qu'ils en ont le pouvoir»[67].

Debora Sicco
Università del Piemonte Orientale*

67 Ivi, 988.

* debora.sicco@uniupo.it; Università del Piemonte Orientale, Dipartimento di Studi Umanistici, Palazzo Tartara, Via Galileo Ferraris 109, 13100 Vercelli VC, Italia. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8473-6207.

BIBLIOGRAFIA

Audi 2006 = Paul Audi, «La Pitié est-elle une vertu ?», *Dix-huitième siècle* 38 (2006), 463-480.

Belleguic, Van Der Schueren, Vervacke 2007 = Thierry Belleguic, Éric Van Der Schueren, Sabrina Vervacke (eds.), *Le Discours de la sympathie : enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Montréal, Presses de l'Université Leval, 2007.

Biziou 2013 = Michaël Biziou, «Traductions et retraductions françaises de la Théorie des sentiments moraux di Adam Smith», *Noesis* 21 (2013), 229-263.

Brousteau 2005 = Anne Brousteau, «Delphine de Madame de Staël : une esthétique romanesque de la sympathie», *Cahiers staëliens* 56 (2005), 87-96.

Dictionnaire 1762 = *Dictionnaire de l'Académie françoise. Quatriéme* [*sic*] *édition*, Paris, Chez la Veuve de Bernard Brunet, 1762. Prima edizione 1687.

Dictionnaire 1798 = *Dictionnaire de l'Académie françoise […]. Cinquième édition*, Paris, Chez J. J. Smits et Ce., 1798. Prima edizione 1687.

Diderot, d'Alembert 1751-1772 = Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1772.

Furetière 1690 = Antoine Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye-Rotterdam, Chez Arnout et Reinier Leers, 1690.

Genand 2017 = Stéphanie Genand, «Delphine ou les malheurs de la vertu : une lecture 'paradoxale' de Germaine de Staël», in Jacques Berchtold, Pierre Frantz (eds.). *L'Atelier des idées. Mélanges offerts à Michel Delon*, 475-485, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2017.

Gros 2021 = Frédéric Gros, «Trois figures de la pitié», in Pauline Bégué, Zona Zarić (eds.), *Soin et compassion : un nouveau paradigme pour la philosophie politique ?*, 39-51, Paris, Hermann, 2021.

Grouchy 2010 = Sophie de Grouchy, *Les* Lettres sur la sympathie *(1798) de Sophie de Grouchy : philosophie morale et réforme sociale*, eds. Marc-André Bernier, Deirdre Dawson, Oxford, Voltaire Foundation, 2010.

Lotterie 2002 = Florence Lotterie, «Un fiel exemplaire : Champcenetz et sa Réponse aux Lettres sur le caractère et les ouvrages de J. J. Rousseau (1789)», *Cahiers staëliens* 53 (2002), 13-22.

Lotterie 2003 = Florence Lotterie, «Une revanche de la « femme auteur » ? Madame de Staël disciple de Rousseau», *Romantisme* 122 (2003), 19-31.

Menin 2013 = Marco Menin, *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 2013.

Menin 2021 = Marco Menin, *Rousseau, un illuminista inquieto*, Roma, Carocci, 2021.

Ozouf 2004 = Mona Ozouf, *Les Aveux du roman : le Dix-neuvième siècle entre Ancien Régime et Révolution*, Paris, Gallimard, 2004.

Poirier 2022 = Blandine Poirier, «Le Roman rose face aux passions noires : *Delphine* de Germaine de Staël», *Roman rose, roman noir* 15 (2022). URL: https://cielam.univ-amu.fr/malice/articles/roman-rose-face-aux-passions-noires-delphine-germaine-stael (ultimo accesso 2 ottobre 2025).

Rousseau 1964 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III : Du contrat social – Écrits politiques*, eds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade, 169).

Rousseau 1969 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes IV : Émile – Éducation – Morale – Botanique*, eds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade, 208).

Schliesser 2015 = Eric Schliesser (ed.), *Sympathy: A History*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2015.

Seth 2005 = Catriona Seth, «Introduction», *Cahiers staëliens* 56 (2005), 9-13.

Sicco 2024 = Debora Sicco, «Voltaire, un philosophe compatissant ?», *Cahiers Voltaire* 22 (2024), 81-92.

Simon 1771 = Richard Simon (ed.), *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, Compagnie des libraires associés, 1771.

Souza 1996 = Adelaide Marie Emilie Filleul de Souza, «Adèle de Sénange», in Raymond Trousson (ed.), *Romans de femmes du XVIII^e siècle*, 565-672, Paris, Robert Laffont, 1996.

Staël 1997a = Germaine de Staël, *Essai sur les fictions*, in Germaine de Staël, *Œuvres de jeunesse*, eds. Simone Balayé, John Isbell, 131-156, Paris, Desjonquères, 1997.

Staël 1997b = Germaine de Staël, *Lettres sur les ouvrages et le caractère de Jean-Jacques Rousseau*, in Germaine de Staël, *Œuvres de jeunesse*, eds. Simone Balayé, John Isbell, 33-98, Paris, Desjonquères, 1997.

Staël 2017 = Germaine de Staël, *Delphine*, eds. Catriona Seth, Valérie Cossy, Paris, Gallimard, 2017 (Bibliothèque de la Pléiade, 621).

Staël 2022 = Germaine de Staël, *De l'influence des passions, suivi de Réflexions sur le suicide*, Paris, Payot & Rivages, 2022 (Rivages Poche Petite Bibliothèque, 299).

Stueber 2019 = Karsten Stueber, «Empathy», in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)* (2019). URL: https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy/ (ultimo accesso 14 agosto 2025).

Walton 2016 = Douglas Walton, *Appeal to Pity. Argumentum ad misericordiam*, New York, State University of New York Press, 2016.

INDICE DEI NOMI

Abravanel, Judah Leon 469n

Agostino di Ippona 423

Aiello, Miriam 424n, 465n

Amar, Jean-Pierre-André 536

Andrault, Raphaële 486n

André, Valérie 577n

Andries, Lise 583n

Aquinas, Thomas 471n, 472n

Arbib, Dan 430n

Arendt, Hannah 521n

Aristote v. Aristotele

Aristotele 418n, 430n, 455, 466n, 476n, 487n, 502n, 526

Aristotle v. Aristotele

Arnauld, Antoine 456, 473n

Ashley-Cooper, Anthony (3rd Earl of Shaftesbury) 453, 477-478, 480

Auclert, Hubertine 576n

Audi, Paul 433n, 586n, 614n

Audran, Benoît I 417

Audran, Jean 439n, 441n, 442, 444

Bacon, Francis 455

Baczko, Bronisław 533n

Badinter, Élisabeth 601n

Baltrušaitis, Jurgis 441n

Barrier, Thibaud 435n

Basnage de Beauval, Henri 457n

Bayle, Ariane 486n

Bayle, Pierre 443n

Bazzani, Matteo 490n

Beauharnais, Fanny de 578-585, 587-602

Belgioioso, Giulia 431n

Belleguic, Thierry 594n

Berchtold, Jacques 586n

Bernardi, Bruno 571n

Besse, Jean 489, 492-494, 500, 503n

Beyssade, Jean-Marie 431n, 438n, 528n

Beyssade, Michelle 431n, 438n

Birnbaum, Dana W. 510

Bisterfeld, Johann Heinrich 457

Biziou, Michaël 613n

Blanc, Nathalie 510

Blondel, James Augustus 490n

Boccaccio, Giovanni 416n

Boccolari, Francesco 425n, 547n

Boltanski, Luc 521n

Bonnet, Charles 501

Boquet, Damien 509n

Bordeu, Théophile 505

Bossuet, Jacques-Bénigne 470n

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
CC BY

Bourbon-Condé, Louis V Joseph de 559

Boyd, Richard 586n

Brancourt, Isabelle 598n

Brechet, Claire 510

Briquet, Fortunée 580

Brousteau, Anne 611n, 617n, 625

Brown, Gregory 463n, 470, 471n

Buffon, George-Louis Leclerc de 579

Burnet, Thomas 478n

Caravaggio (Michelangelo Merisi) 416, 417

Cardi, Coline 509n

Carraud, Vincent 437n

Castel de Saint-Pierre, Charles-Irénée (abbé de Saint-Pierre) 550n, 598n

Castel, Robert 524n

Cavalier D'Arpino (Giuseppe Cesari) 418n

Chambrier d'Oleyres, Jean-Pierre de 544n, 551, 554n, 557

Chanut, Hector 437, 438, 459n

Charrière, Isabelle de 544-566, 569-572

Charron, Pierre 434

Cicero 471n, 488

Cicéron v. Cicero

Cimone v. Micone

Clarke, Thomas 477n

Cléro, Jean-Pierre 520

Clower, William 490n

Colin, Jean-Paul 581n

Colombi, Piero 588n

Condry, John 510

Condry, Sandra 510

Constant, Benjamin 545n, 569, 570n

Corneille, Pierre 522n

Cossy, Valérie 547n

Coste, Pierre 477

Coudreuse, Anne 443n, 591n

Coulet, Henri 546n

Crogiez-Labarthe, Michèle

Croll, William L. 510

Cubières de Palmeseaux, Barbier Michel 579

Cureau de La Chambre, Marin 424, 439, 465n, 490, 503, 504

D'Alembert, Jean Le Rond 443n, 444n, 445, 446n, 523, 530, 550n, 585n, 611n

D'Angers, Julien Eymard 589n

Dacier, André 476n

Damisch, Hubert 439n, 440n

Dauphin, Cécile 509n

Delon, Michel 545, 546n, 558n

Deprun, Jean 437n

Des Maizeaux, Pierre 477n

Descartes, René 418n, 428-439, 443, 445, 453, 455, 459n, 464, 487n, 490,

493n, 496n, 503, 509, 596

Desmarets, Henri 437n

Devaux, Jean 465n

Diderot, Denis 417, 443n, 444n, 445n, 446n, 523n, 585n, 589, 590n, 611n

Diogène 488

Dorat, Claude-Joseph 579

Du Boccage, Anne-Marie 580

Du Châtelet, Émilie 578

Du Peyrou, Pierre-Alexandre 548

Duhet, Paule-Marie 536n

Dulieu, Louis 492n

Dumas fils, Alexandre 576n

Dupin, Louise 425n, 578

Durand, Laurent 545n

Ebbersmeyer, Sabrina 454n

Élisabeth de Bohême v. Elisabetta di Boemia

Elisabetta di Boemia 431-432, 435, 436n, 437, 496n

Enenkel, Karl A. E. 508n

Épinay, Louise d' 578

Erxleben Leporin, Dorothea Christiana 498

Farge, Arlette 509n

Farnèse, Elisabetta 492

Fauche-Borel, Louis 545n

Favras, Thomas de Mahy de 551

Fénelon, François de 470n, 471n

Féo, Laurence 586n

Féraud, Jean-François 522n, 523

Finger, Stanley 490n

Flamarion, Édith 577n

Foglia, Aurélie 619

Fontenelle, Bernard Le Bovier de 581

Forman-Barzilai, Fonna 600n

Foucault, Michel 440

Fouquet, Catherine 504

Fourgnaud, Magali 580n, 581n, 583

Fracastoro, Girolamo 424

Franzini, Elio 430n

Frazer, Michael 594n

Frédéric-Guillaume II (roi de Prusse) 556, 557n, 560

Freud, Sigmund 430n

Frixione, Eugenio 490n

Furetière, Antoine 522, 612n

Gacon-Dufour, Jeanne 578

Galien 502

García-Baró, Miguel 486n

Gargam, Adeline 502n

Gassendi, Pierre 455, 472n

Genand, Stéphanie 617n

Genlis, Félicité de 578

Gentileschi, Artemisia 416

Geoffrin, Marie-Thérèse Rodet 579

Gesù Cristo 416, 417, 418n, 460

Gianini Belotti, Elena 510
Gilligan, Carole 539n
Giovanni Damasceno (santo) 418
Giuffredi, Maurizio 439n
Giuntini, Chiara 440n
Godet, Philippe 554n, 563n, 564n
Goldenbaum, Ursula 472n
Goubier, Geneviève 596n
Gouges, Olympe de 580
Graffigny, Françoise de 578
Grimm, Friedrich Melchior von 585n
Gros, Frédéric 613n
Grouchy, Sophie de 594n, 613
Grua, Gaston 454n, 465n, 473n
Gubar, Susan 538n
Guenancia, Pierre 429n, 430n
Guercino (Giovanni Francesco Barbieri) 416
Guillemet, Morgane 560n, 580n
Guion, Béatrice 423n
Guiraud, Pierre 581n
Halleux, Chanel de 584
Hanley, Ryan Patrick 486n, 586n
Hartley, David 498, 499, 501
Havard de la Montagne, Philippe 580n
Helvétius, Jean-Claude-Adrien 492n
Héraclite 488
Hersant, Yves 439n, 440n
Hippocrate 457n, 502n
Hippocrates v. Hippocrate
Hirschman, Albert 521n
Hobbes, Thomas 423, 472, 486n, 487, 488n, 492n, 500, 501, 504
Hoffmann, Paul 577n
Horowska, Aleksandra 472n
Huber, Ludwig-Ferdinand 546n
Huffbauer, Karl 497n
Hume, David 599n
Hunt, Lynn 521n, 548n
Hutcheson, Francis 599n
Huygens, Christiaan 436, 455, 457n
Huygens, Constantijn 455n
Ibbet, Katherine 486n
Jacobi, Claudia 591n
Jaffro, Laurent 453n
Jaucourt, Louis de 443-444
Jesus Christ v. Gesù Cristo
Jonou, Johann Gottfried 497
Jorati, Julia 453n, 454n, 465n, 468n
Jorgensen, Larry M. 645n
Juncker, Johann 497-498
Juvenal 465
Kaplan, Cora 538n
Kemp, John 487n
Kennedy, Gwynne 508n

Knibiehler, Yvonne 504, 505n

Kofman, Sarah 538n

Kompanietz, Paul 546n

Krause, Carl Christian 490n

Kreymann, Lena 454n, 459, 460n, 462, 474n

Krief, Huguette 577n

L'Hardy, Henriette 554n, 563, 564n

La Forge, Louis de 490

La Fosse, Antoine de 475, 476n

La Rochefoucauld, François de 433, 445

La Rochefoucauld, Louis-Alexandre de 613n

Labarthe, Michèle Crogiez 577n

Labrit, Aude 506n

Lacan, Jean 430n

Lagrée, Jacqueline 589n

Lamarra, Antonio 465n

Lamb, Jonathan 486n, 594n

Lançon, Bertrand 502n

Lange, Lynda 596n

Lansen, Greta 591n

Lanson, Gustave 588n

Larqueur, Thomas W. 505n

Larrère, Catherine 527n, 530n

Le Brun, Charles 417n, 418n, 439-444

Leibniz, Gottfried Wilhelm von 452-457, 459-480

Lenne-Cornuez, Johanna 521n, 526n, 529n, 533n

Leporin, Christian Polycarpe 498n

Leprince de Beaumont, Jeanne-Marie 578

Leri, Clara 585n

Lett, Didier 509n

Lipsio, Giusto 435n

Littré, Émile 581n, 584n

Lobis, Seth 487n

Loemker, Leroy E. 470n

Lotterie, Florence 577, 596

Lucrezio 445

Luigi XIV (re di Francia) 439

Luke (Evangelist) 460

Mably, Gabriel Bonnot de 579

Malarmey de Roussillon, Camille 560n

Malebranche, Nicolas 422n, 424, 453, 487, 489-494, 496, 498, 503, 505, 508

Mall, Laurence 586n

Mandeville, Bernard 423n, 592

Manzo, Fiorenza 472n

Manzoni, Alessandro 489n

Marion, Jean-Luc 434n, 437n

Marks, Jonathan 586n

Marsy, Sautreau de 579

Masson, Samuel 477n

Masters, Roger D. 534n

Matteo (evangelista) 416, 417n, 460

Matthew (Evangelist) v. Matteo (evangelista)

McAlpin, Mary 509n

Meister, Henri 621

Mendes Baiao, Helder 553

Menin, Marco 425n, 548n, 585n, 588n, 589n, 591n, 596n, 614n, 616n

Mercer, Christa 454n

Mercier, Louis-Sébastien 579n

Micone 416, 418

Molière 588

Montaigne, Michel de 476n

Montmollin, George de 554n

More, Thomas 453

Moreau, Pierre-François 589n

Mouchard de Chaban, Marie-Anne-Françoise v. Beauharnais, Fanny de

Muceni, Elena 422n, 486n, 487n, 490n, 498n, 503n, 508n

Mustel, Chantal 586n

Naaman-Zauderer, Noa 461n, 470n

Neiertz, Patrick 583n

Neuton v. Newton, Isaac

Newton, Isaac 455, 477n

Nicole, Pierre 422

Nosanchuk, T. A. 510n

Nussbaum, Martha 433, 424n

Oldenburg, Henry 432

Oppici, Patrizia 598n

Ozouf, Mona 611

Pacini, Giulia 558n

Paolo di Tarso (santo) 418n

Parvizian, Saja 473n

Pasche, Virginie 550n, 551n

Pateman, Carole 536n, 537n

Pellegrin, Marie-Frédérique 509, 601

Pennuto, Concetta 424n

Perazzolo, Paola 546n, 552n, 558n

Pero 416, 418

Perotti, Antonio 439n

Perrault, Charles 439, 443n

Petit, Pierre 487-489, 494, 503n, 509

Phemister, Pauline 454n, 459n, 462

Piau-Gillot, Colette 580n, 596n

Picard, Bernard 439n

Picard, Étienne 439n

Pilo, Carl Gustaf 415n

Piro, Francesco 460n, 461n, 463n

Pizan, Christine de 576n

Plagnol-Diéval, Marie-Emmanuelle 577n

Plastina, Sandra 502n

Plato v. Platon

Platon 466, 488,

Plinio il Vecchio 415, 416n

Poirier, Blandine 620n

Pollot, Alphonse 436

Poovey, Mary 538n

Poser, Hans 465n

Poullain de La Barre, François 596n

Poussin, Nicolas 417, 439

Pruvost, Geneviève 509n

Pulcini, Elena 599n

Punter, David 486n

Pyrrhon 488

Quintili, Paolo 430n

Radica, Gabrielle 526n

Raoul, Fanny 578

Rebérioux, Madeleine 536n

Reich, Warren T. 424n

Reni, Guido 418n

Rétif de La Bretonne, Nicolas-Edme 579n

Riccioli, Giovanni 551, 553

Richardot, Anne 583n

Rioux-Beaulne, Mitia 490n

Ripa, Cesare 417-421

Rodis-Lewis, Geneviève 430n

Roinila, Markku 454n, 465n, 468n, 469n, 470n, 471n, 474n

Rousseau, Jean-Jacques 445, 508n, 520, 521, 523-539, 547-550, 557n, 559, 561, 570n, 571, 579, 584, 585-599, 614, 616, 619, 622, 624

Roussel, Pierre 505-506

Roy, Roxanne 508n

Rubens, Peter Paul 416, 439

Rueff, Martin 445n, 526n, 586n

Saint-Georges, Georges Guillet de 443n

Salm, Constance de 578

Salzmann, Johann 490n

Samson, Guillemette 560n

Santinelli, Cristina 437n

Sauvage, Antoine 417n

Sauvage, Joseph 417n

Schaeffer, Denise 532

Schliesser, Eric 594n, 613n

Schnegg, Alfred 555, 556

Schönwälder, Lena 591n

Scudéry, Madeleine de 475n

Seidman Trouille, Mary 539n

Senault, François 439

Serna, Pierre 571n

Seth, Catriona 617n

Sèze, Paul-Victor de 506-508

Sforza Pallavicino, Francesco Maria 472

Shapiro, Lisa 577n

Sicco, Debora 425n, 585n, 613n, 617n

Simon, Richard 522n, 611n

Simonazzi, Mauro 486n, 497n

Smith, Adam 486n, 594, 599n, 613-614

Smith, Christopher Upham Murray 490n

Solignac, Aimé 423n

Sophia Charlotte (Queen of Prussia) 457n

Sophie Charlotte (Princess) 456n

Souza, Adelaïde-Marie-Émilie Filleul de 617n

Spallanzani, Mariafranca 417n, 418n, 431n, 440n

Spector, Céline 521n, 529n

Spinoza, Baruch 432, 453

Staël, Germaine de 533n, 611-615, 617-627

Steenbergh, Kristine 508n

Steger, Florian 498n

Steinke, Hubert 498n

Stewart, Philip 425n

Still, Judith 586n

Strazzoni, Andrea 490n

Stueber, Karsten 613n

Sutton, John 490n

Tacconi, Gaetano 490n

Talon-Hugon, Carole 440n

Thébert, Angelique 498n

Thorel de Campigneulles, Charles-Claude-Florent 579

Thümmig, Ludwig Philipp 497

Ticrizénis Daphné 580n

Tostain, Manuel 510n

Totaro, Pina 437n

Traninger, Anita 508n

Tribolet, Charles de 556

Trousson, Raymond 545n, 546n, 560n

Turgeon, Frederick King 580n

Valerio Massimo 415-416

Valla, Lorenzo 472

Van Der Schueren, Éric 594n, 613n

Van Schurman, Anna Maria 498n

Vanoflen, Laurence 577n

Vendeville, Nathalie 510

Vervacke, Sabrina 594n, 613n

Viennot, Éliane 504n

Vila, Anne C. 505n

Villar Ezcurra, Alicia 486n

Vincent-Buffault, Anne 591n

Virgilio 428, 437, 445n

Voiture, Vincent 522

Voltaire (François-Marie Arouet) 530n, 561, 583, 584, 617

Vouet, Simon 416, 439

Vuillemin, Jean-Claude 430n

Wachter, Johann Georg 465n

Walls, Joan 498n

Walsh, Richard T. 498n

Walton, Douglas 613n

Watelet, Claude-Henri 444
Weltman-Aron, Brigitte 586n
Wilkin, Rebecca M. 490n
Williams, Elizabeth A. 505n
Witt, Charlotte 577n
Wollstonecraft, Mary 524, 536-539
Zanta, Léontine 589n